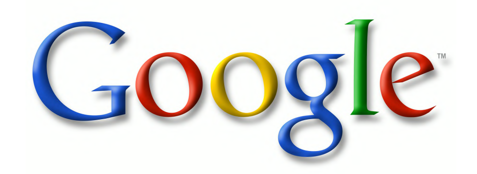
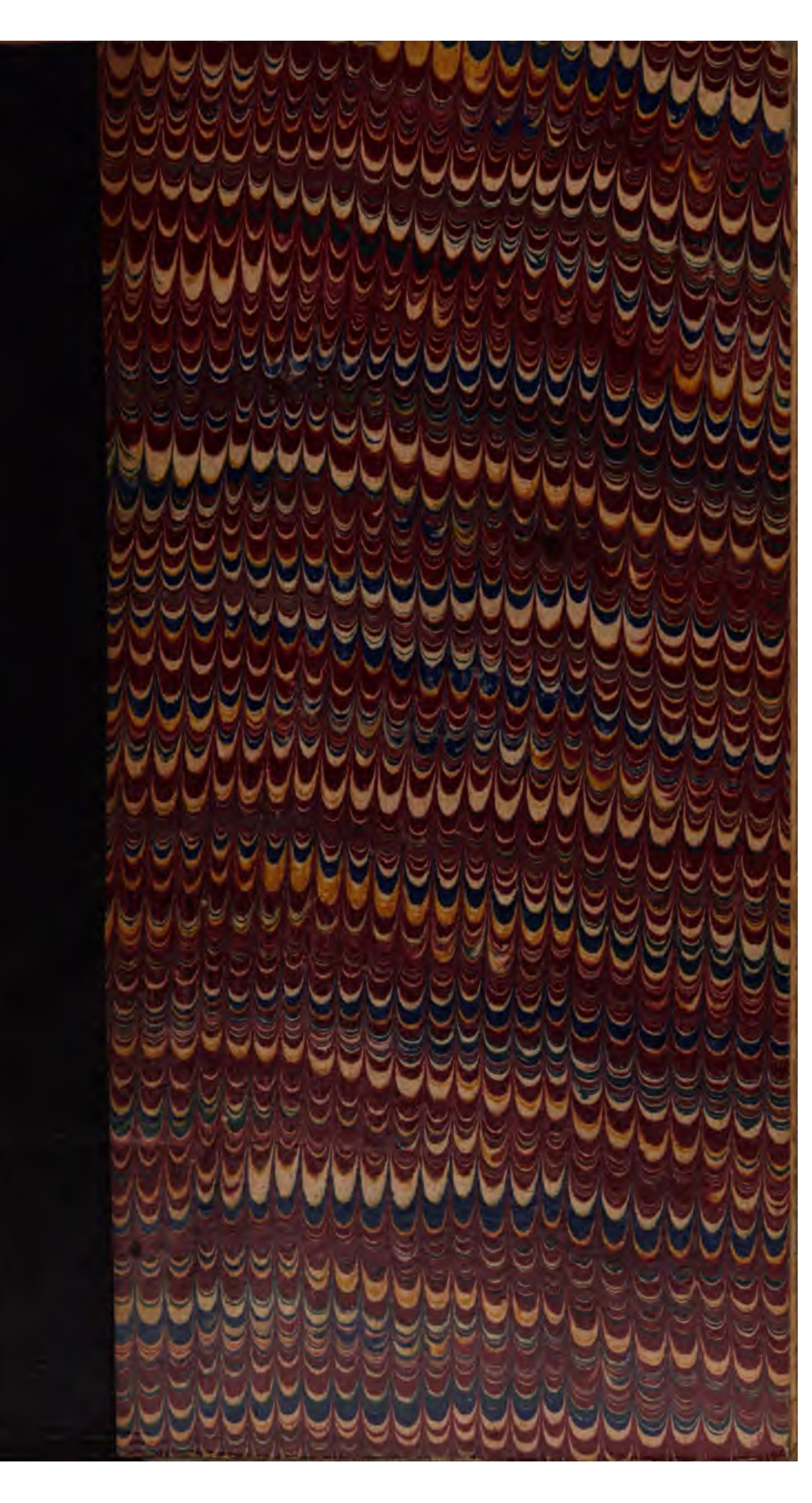
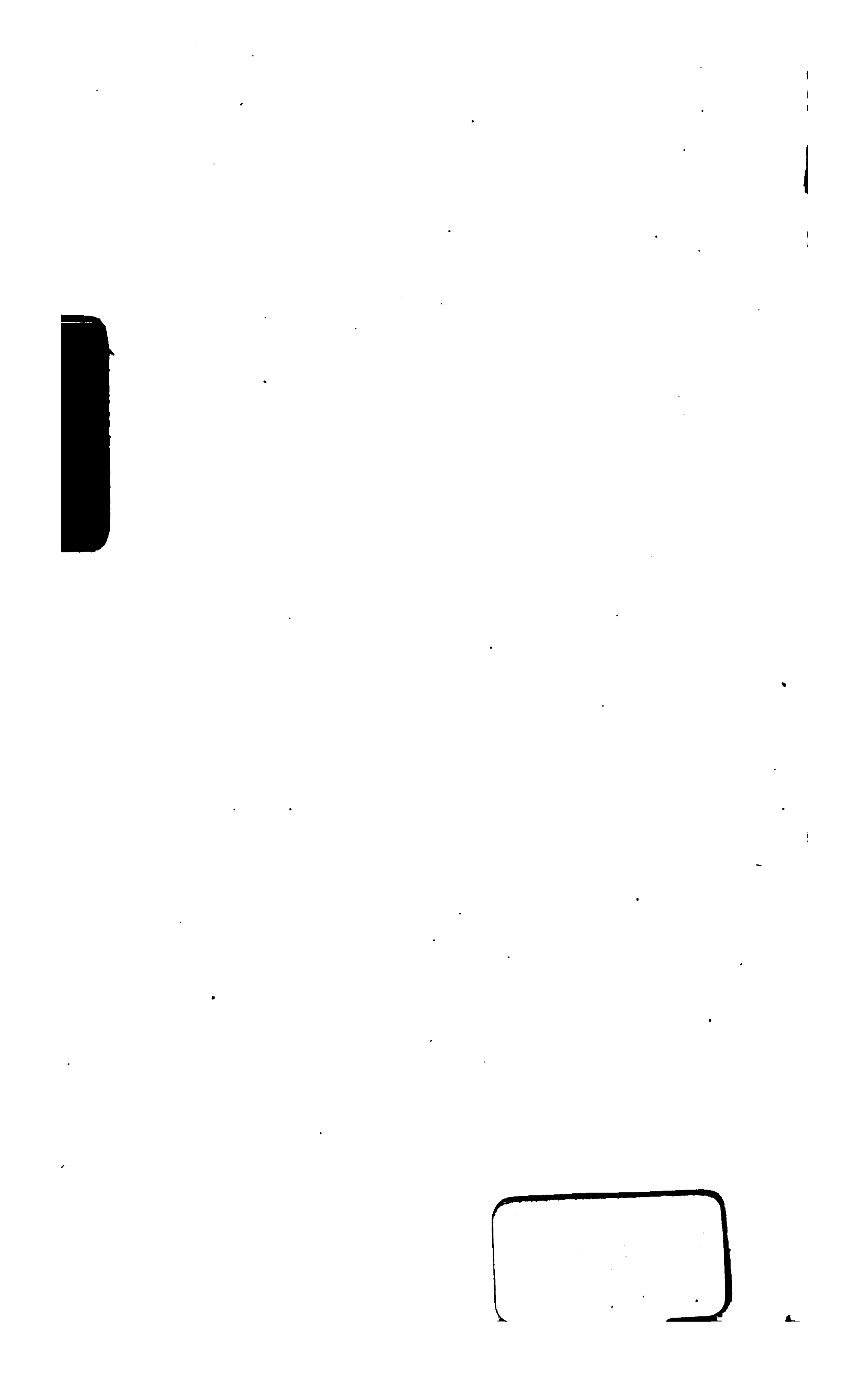
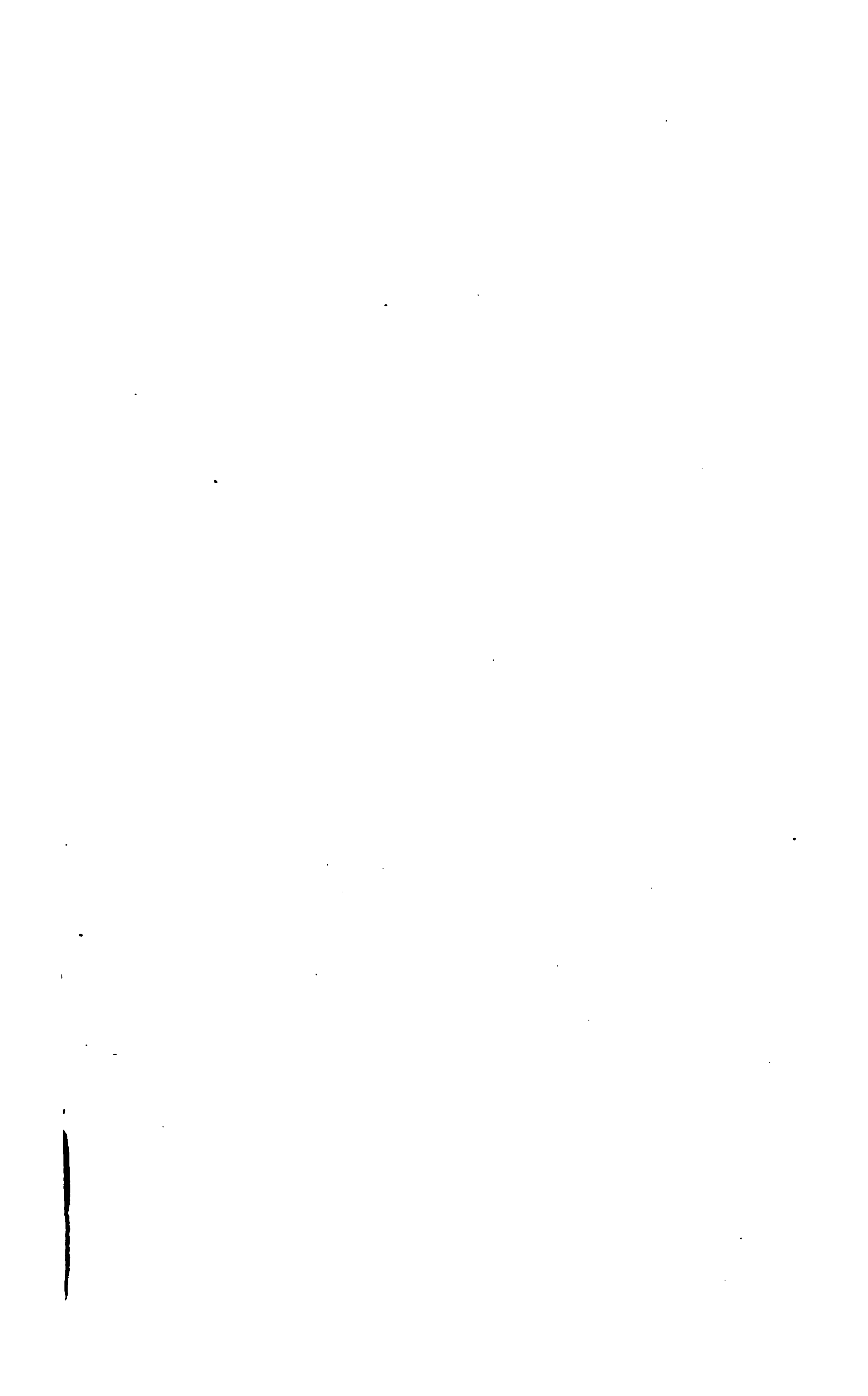








Das

Christliche des Platonismus

oder

Sokrates und Christus.

Eine

religionsphilosophische Untersuchung

von

D. Ferdinand Christian Baur,
ord. Prof. der evang. Theologie an der Universität
zu Tübingen.



Tübingen,
bei Ludw. Friedr. Fues.
1837.

Vorwort.

Es hat unstreitig ein gewisses Zeitinteresse, das Verhältniß des Platonismus zum Christenthum, oder das Christliche des Platonismus, wie dieß schon von Ackermann in der unter diesem Titel herausgegebenen Schrift geschehen ist, zum Gegenstand einer besondern Untersuchung zu machen. Schon aus diesem Grunde wird eine neue, unter demselben Titel sich ankündigende, Schrift (die ohnedieß zunächst nur eine Zeitschrift-Abhandlung ist, in der hiesigen Zeitschrift für Theologie 1837. H. 3. aus welcher sie hier besonders abgedruckt erscheint) nicht befremden können. Da aber Ackermann das wichtige Moment, das die Person des Sokrates, wie für den Platonismus überhaupt, so insbesondere für die Frage über das Christliche desselben haben muß, und die darin enthaltene Frage über das Verhältniß von Sokrates und Christus, in den Inhalt seiner Untersuchung nicht aufgenommen hat, obgleich gerade diese Betrachtung durch das religiöse und theologische Interesse der Zeit besonders nahe gelegt wird, so mußte hierin von selbst die Aufforderung liegen, die durch Ackermann aufs neue angeregte Frage unter

diesen bestimmtern religionsphilosophischen Gesichtspunkt zu stellen, wodurch von selbst auch die Auffassung der übrigen, zum Inhalt dieser Untersuchung gehörenden, Momente eine andere Richtung erhielt. Wie hierin, in dem Interesse, das die verdienstliche Schrift Ackermanns in mir, wie in Andern, erweckt hat, die äussere Veranlassung zu der hier erscheinenden Abhandlung liegt, so wurde ich auch durch die Verwandtschaft der Gegenstände, die ich in einigen meiner, in der letzten Zeit erschienenen, Schriften behandelt habe, wiederholt zum Platonismus und der hier besonders hervorgehobenen Seite desselben hingezogen, um sein Verhältniß zum Christenthum und zur Entwicklung des christlichen Dogma's näher in's Auge zu fassen. Vorzüglich sah ich mich durch meine Untersuchungen über die christliche Gnosis hiezu veranlaßt. Da mir jedoch von den Beurtheilern meiner Schrift über dieselbe der nicht ungegründete Vorwurf gemacht worden ist, die dabei in Betracht kommenden Momente mehr nur im Allgemeinen angedeutet, als genau und ausführlich entwickelt zu haben, so schien mir um so zweckmäßiger, dem Platonismus nach den verschiedenen Gesichtspunkten, von welchen aus sein Verhältniß zum Christenthum und zur christlichen Theologie besonders beachtenswerth erscheint, eine eigene Untersuchung zu widmen. In dieser Absicht, diese Abhandlung zugleich zu

meiner Schrift über die christliche Gnosis und einer dieselbe betreffenden Abhandlung, welche nächstens in den Theol. Studien und Kritiken erscheinen wird, in das angemessene Verhältniß zu setzen, habe ich um so weniger Bedenken getragen, in die Entwicklung der im Timäus enthaltenen platonischen Lehre etwas weiter einzugehen, als manchem vielleicht für den nächsten Zweck nothwendig erscheinen mag, doch wird dieß, wie ich hoffe, auch schon durch die Schwierigkeiten, die der platonische Timäus noch immer auf so manchen Puncten darbietet, gerechtfertigt seyn. Außerdem schließt sich die vorliegende Abhandlung auch an meine frühere Schrift über Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum, Tüb. 1832. an, indem es sich in beiden nicht blos um das Verhältniß des Platonismus zum Christenthum, sondern ganz besonders um die Frage handelt, was die alte Religion und Philosophie der Person Christi Analoges gegenüber zu stellen habe. Dem falschen Gegenbild, das in Apollonius von Tyana Christus zur Seite gestellt werden sollte, trete nun die wahre und wirkliche Gestalt des platonischen Sokrates gegenüber.

Tübingen, im Merz 1837. D. Baur.

Inhalt.

Einleitung.

Die den Vätern der alten Kirche einst so wichtige und auch in der Folge nie ganz in Vergessenheit gekommene Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum ist in der neuesten Zeit von mehreren Seiten her mit besonderem Interesse von christlichen Theologen aufs neue zur Sprache gebracht worden *). Darüber kann man sich nicht wundern, wenn man den durch das religiöse und wissenschaftliche Interesse auf gleiche Weise bedingten Entwicklungsgang der neuesten Theologie bedenkt. Liegt es in dem religiösen Interesse, den eigenthümlichen Inhalt des Christenthums mit aller Strenge festzuhalten, das Christenthum als die Eine wahre, die absolute Religion in einen absoluten Gegensatz zu allem Nichtchristlichen zu setzen, so kann auf der andern Seite die Wissenschaft sich das Recht nicht nehmen lassen, das Christenthum in seinem historischen Anfangspunct nicht blos als eine für sich abgeschlossene und isolirte, gegen seine ganze historische Umgebung sich negativ verhaltende, nur durch ein Wunder ins Daseyn gerufene Erscheinung zu betrachten. Auch das Absolute muß zu demjenigen, von welchem es absolut verschieden ist, doch immer zugleich auch wieder in einem relativen Verhältniß stehen. Was daher

*) Ackermann, das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie 1835. Man vergl. die beiden Beurtheilungen dieser Schrift von Nitzsch und Ritter in den Theol. Stud. und Krit. 1836. S. 471. f. und S. 486. f.

in Hinsicht des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum längst anerkannt ist, kann auch in Beziehung auf das Heidenthum nicht schlechthin geläugnet werden. Das Heidenthum aber zerfällt in Religion und Philosophie. Hat sich nun in der Sphäre der griechischen Philosophie unstreitig ein größerer Reichthum relativer Wahrheit entwickelt, als in der Sphäre der Religion, so kann dem gewöhnlichen Urtheil zufolge auch nicht geläugnet werden, daß in der Reihe der verschiedenen Formen und Systeme der griechischen Philosophie der platonischen die erste Stelle zukommt. An diese Philosophie werden wir daher vorzugsweise gewiesen, wenn die Frage nach demjenigen ist, was im Kreise der heidnischen Welt dem Christenthum am nächsten gekommen sey. Diese Annäherung und Verwandtschaft kann aber nur nach dem Wesen des Christenthums selbst bestimmt werden. Mögen Aeltere, wenn sich ihnen eine Ahnung des Christlichen im Platonismus aufdrang, sich mit einzelnen zufälligen Aehnlichkeiten und Analogien begnügt haben, so kann doch eine solche Vergleichung auf dem jetzigen Standpunkt der wissenschaftlichen Betrachtung, auf welchem die gegebenen Erscheinungen nur nach den innern Momenten des sich selbst realisirenden Begriffs unterschieden werden können, nicht mehr genügen. Nur wenn sich im Wesen des Platonismus überhaupt ein Moment nachweisen läßt, das das Christenthum seinem wahren Begriff nach, als die absolute Religion, zu einer seiner nächsten und unmittelbarsten Voraussetzungen hat, kann das Christliche des Platonismus sich mit vollem Rechte geltend machen.

Auf diesen Standpunct müssen wir uns in der schon genannten neuesten Untersuchung über das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie stellen. Sie will ihren Gegenstand nicht blos empirisch auffassen, sondern genetisch darstellen, und zieht ihren Kreis absichtlich so weit als möglich, um auf diesem weiten Umwege um so sicherer zu demjenigen zu gelangen, was als das Christliche im Plato und in seiner Philosophie hervortritt, und das Nichtchristliche und Unchristliche um so strenger davon auszuscheiden. Es fragt sich daher

vor allem, ob das auf diesem Wege erhobene Resultat uns einen klaren in sich begründeten und feststehenden Begriff des Christlichen im Platonismus gibt.

Der Hauptgedanke ist in dem Satze ausgesprochen (S. 291): Heil oder Erlösung und Gottseligkeit des Menschenlebens ist das erhabene Werk und Ziel des Christenthums, und dieses Heil ist auch unverkennbar der begeisternde Hauptgedanke und Endzweck der platonischen Philosophie. Das Christliche im Plato und im Platonismus stellt sich mithin im Begriff des Heilbezweckenden heraus. Der Begriff des Heilbezweckenden weist, so wird dieser Hauptsatz weiter ausgeführt, zuvörderst auf das Teleologische hin, das dem Platonismus, wie dem Christenthum, ganz vorzüglich eigen ist. Plato faßt die Erscheinungen der Welt am liebsten unter dem teleologischen Gesichtspunct auf, seine Gedanken und Denkbewegungen schlagen meistentheils von Haus aus eine teleologische Richtung ein, die Begriffe von Zweck und Endzweck schweben ihm bei seinen Forschungen immerdar vor der Seele. Hierin liegt das Erhabene und Großartige und das würdevoll Fromme des Platonismus. Dieses Teleologische geht unmittelbar in das Theologische über. Der Begriff eines Zwecks schließt den Begriff eines Willens ein, der den Zweck setzt. Dieser Wille kann kein bewußtloser und thörichter seyn. In den Zwecken der Natur und im Endzweck des Ganzen offenbart sich dem Plato die Weisheit des Willens, der als der Urheber dieser Zwecke gedacht werden muß, und ist die Ursache der Weltzwecke erst als Weisheit erkannt, so muß sie auch sofort als Macht und Güte begriffen werden. Dem Platonismus, wie dem Christenthum, stellt sich die Weltgeschichte als die Gesammtheit der Bewegungen dar, die auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck zielen. Durch ihr Heil bezweckendes Streben schließt sich die platonische Philosophie mit Bewußtseyn an das Streben und Ringen der Weltgeschichte an, und will ihr zur Erreichung ihres großen Ziels nach Kräften förderlich und behülflich seyn. Hinausblickend auf dieses Ziel setzt sie sich das Heil des Menschenlebens als ihren höchsten

1 *

und nächsten Zweck, sie will das Leben befähigen, sich in seinem wahren Wesen zu fassen und zu erkennen, sich als einen Theil des großen Ganzen wahrzunehmen. Sie ist so beinahe die einzige Philosophie, welche bei so ächt wissenschaftlichem Charakter und Gehalt einen so ächt religiösen Begriff von ihrem Wesen und Beruf gehabt hat. Ihren Ausgangspunct hat die heilbezweckende Richtung des Platonismus in der christlichen Ansicht desselben von dem unheilvollen Zustand der Welt und des Menschenlebens. Dieses Unheil, auf dessen Wegräumung sie abzweckt, rührt nirgends anders her, als aus der Sünde, und unter der Sünde versteht sie so wenig wie das Christenthum das, was sich die Welt darunter denkt, die einzelne That, oder die sogenannte Immoralität in ihrer groben häßlichen Gestalt, sondern sie dringt, wie überall so auch hier, in das Innerliche ein, und zieht das Lügenhafte, das kernlos Richtige, das sich mit dem täuschenden Schein des Wahren und Schönen zu umkleiden weiß, und dadurch die Hintansetzung und Verkennung des eigentlich Guten bewirkt, als das wahre Wesen der Sünde an das Licht. Sie sieht das Böse auch da, wo es wegen seiner momentanen Aeußerungslosigkeit dem gewöhnlichen Blick verborgen bleibt, und deßhalb für gar nicht vorhanden erachtet wird. Die Sünde selbst ist das ohne Gott- und von ihm los Seyn des kreatürlichen Lebens (τὸ ἄθεον). Das Gute ist überall das Uranfängliche und Erste, alle Verschlechterung kommt aus der Abweichung und Entfernung vom Guten. Die Weltgeschichte gibt sich einerseits als Abfallsgeschichte kund, andererseits aber auch als Geschichte der Rückkehr zu Gott und der Wiedervereinigung mit ihm. Im Naturleben ist es das unauflösliche Band der Nothwendigkeit, welches die Umlenkung bewirkt, aber das Menschenleben folgt dem sanften Zug einer vom Himmel stammenden und zum Himmel führenden Liebe, da der Grundzug aller Liebe das Begehren des Guten ist, auf Gott, das höchste Gut, geht. Soll aber die Liebe als die heilvermittelnde Macht im Leben der Menschen sich bethätigen, so muß vor allem das Bewußtseyn der Heilsbedürftigkeit ge-

weckt werden, und die Erkenntniß des Wahren die Willigkeit bewirken, sich von seinem Unheil helfen zu lassen. Auch die platonische Philosophie geht daher darauf aus, den innern Menschen aus seiner Sicherheit und Ruhe aufzuschrecken: die innere Unruhe, Schaam und Verwirrung gilt für das erfreuliche Kennzeichen der Heilbarkeit dessen, den es erfüllt, für die erste Regung des neuen zur Wiedergeburt befähigten Lebens, das von der Finsterniß zu dem Licht sich hinwendet. Wie aber die Liebe, welcher das Licht der Erkenntniß dient, den Beruf und die Macht, das Leben zu durchgeistigen, von oben empfangen hat, so muß sie auch ihren Einfluß auf das ganze Leben ausdehnen, und daher auf den Staat, die Familie, überhaupt das gemeinsame Leben der Menschen, gerichtet seyn. Es ist eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen der platonischen Republik und der biblischen Idee vom Reiche Gottes. Der platonische Staat ist die Gestaltung eines der göttlichen Idee entsprechenden und von ihr bewegten und bestimmten Menschenlebens in der Wirklichkeit. Mit allen diesen Lehren und Heilsbemühungen hat es der Platonismus auf nichts Geringeres abgesehen, als auf eine Erlösung des Lebens, die Entbindung der Seelen von Irrthum und Sünde, die Einführung derselben in die Welt des allein Wahren und Guten: dieß ist die Endabsicht und das Hauptgeschäft der ächten Philosophie. Die vollendete Erlösung ist aber erst im Tode, in welchem alle fleischliche und sinnliche Bande fallen, und die Seele zur vollkommenen und herrlichen Freiheit gelangt. Ohne Erlösung also keine Seligkeit, die Erlösung selbst aber ist, ihrem wesentlichsten Begriffe nach, nach Plato, ein zu sich selbst Kommen, eine Ablösung des Innersten von allem, was es umgibt, eine Conkretisirung des Urgeistigen im Menschen zu einem von Gott durchleuchteten Licht- und Lebenskern. Aber auch nach Plato kann der Mensch nicht sein eigener Erlöser seyn. Die Erlösung kann nur von himmlischen Kräften gewirkt werden, den ewigen Ideen ist das Amt der Durchgeistigung und Versöhnung, des Verknüpfens zweier Welten mit einander, der Emporhebung des irdischen Lebens zum Himmel, der Verklärung

des Zeitlichen für das Ewige, der Anknüpfung des menschlichen Bewußtseyns an das Göttliche aufgetragen. Sie sind die Heilande der Welt und des Lebens: fast dieselben Wirkungen, welche Jesus durch die reine Urbildlichkeit seines Wesens auf das eigentlich Wesenhafte im innern Leben des Menschen ausübt, erwartet Plato von den Ideen. Ihr Hereinleuchten in das Bewußtseyn ist die Tagwerdung im Lande der Seele, und das sie Ergreifen und Fassen zugleich ein sich Erheben zu einem selbsteigenen Seyn. Von den Ideen ergriffen steigt der erhellte Geist von Stufe zu Stufe aufwärts, bis ihn die höchste und letzte zur Wahrnehmung der lebendigen Gottheit führt. Mit dem Herantreten des erkennenden Geistes an die allwaltende Gottheit ist der Gipfel der Erlösung erreicht, und das Bewußtseyn der Erlösung geht in das der Versöhnung über, welches die Welt in Gott erblickt, und darum Gott in der Welt verherrlicht sieht. Der Geist ist über die dialectische Bewegung innerhalb der Gegensätze hinaus, der Kampf der Gegensätze zu einem heilsamen Ineinanderwirken ausgeglichen, die streitenden Kräfte sind unter die höchste Macht und ihre heiligen Zwecke zusammengefaßt, die Macht des Guten. —

So gestalten sich die bei Plato nachweisbaren Elemente des Christlichen zu einem schönen wohlgeordneten Ganzen, welches, wie es in der genannten Schrift aus einem schönen, von platonischer Idealität und christlichem Ernst gleich durchdrungenen Sinn hervorgegangen ist, so auch jedes gleichgestimmte Gemüth auf eine höchst wohlthuende Weise ansprechen muß. Es ist in der That eine unverkennbare, in manchen Puncten überraschende, Verwandtschaft und Uebereinstimmung zwischen Platonismus und Christenthum. Auf der andern Seite aber dringt sich gerade bei einer solchen Zusammenstellung die Bedenken erregende Frage auf, ob hier nicht in einen künstlichen Zusammenhang gebracht ist, was bei Plato allerdings in einzelnen zerstreuten Lichtfunken sich findet, aber in diesem concentrirten Lichte in Plato selbst nicht zum Bewußtseyn gekommen ist? Wie viele christlich lautende Ideen,

welche, für sich betrachtet, ein ächt christliches Gepräge zu haben scheinen, erscheinen im Zusammenhange des Systems selbst in einem andern Lichte und in einem sehr zufälligen Verhältniß zu demselben! Wie oft ist es nur die äußere Farbe des Ausdruckes, und die bloße Analogie gewisser Begriffe, die uns in den christlich lautenden Ausdrücken auch eine christliche Bedeutung finden läßt! Nur die Richtung des Systems im Ganzen, der vorherrschende Character desselben kann über die Bedeutung, die dem Einzelnen und Untergeordneten gegeben werden soll, entscheiden. Da in jedem Fall nur von einer Annäherung des Platonismus an das Christenthum die Rede seyn kann, und schon hierin liegt, daß dem Christlichen auch Nichtchristliches, selbst Unchristliches gegenübersteht, so muß der Eindruck, welchen alle jene, das Verhältniß des Platonismus und Christenthums vermittelnde, Momente machen, der Natur der Sache nach, nothwendig wieder sehr geschwächt werden. Es ist dieß in der genannten Schrift nicht übersehen, aber nur um so schwankender scheint dadurch das Resultat des Ganzen zu werden, wenn wir die auf beiden Seiten einander gegenüberstehenden Momente abwägen. Wenn das Christliche des Platonismus vor allem darin besteht, daß auch der Platonismus in der Weltgeschichte alles auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck hinzielen sieht, wie zweideutig wird dieser teleologische Character des Platonismus, wenn, wie zugegeben wird (S. 335), auch der göttliche Plato so wenig, wie irgend ein anderer Heide, einen mächtigen Eindruck von der Heiligkeit Gottes in der Seele trug, und deßhalb in seiner, wie in der ganzen heidnischen, Theologie von dieser Eigenschaft Gottes, die in der christlichen die Hauptbasis der Versöhnungslehre bildet, gar wenig die Rede ist! Die Heilsbedürftigkeit des Menschen soll der Platonismus, wie das Christenthum, in die herrschende Macht der Sünde setzen, und nur unter dieser Voraussetzung kann, wie von selbst erhellt, die Idee der Erlösung auch im Platonismus ihre Stelle finden. Aber die Aehnlichkeit der platonischen Erlösung mit der christlichen soll ja, wie behauptet wird (S. 340), zum großen Theil

mehr eine äußere als eine innere seyn, da der Platonismus nicht, wie das Christenthum, von der Gewalt des wirklich Bösen und Gottwidrigen, sondern eigentlich nur vom Irrthum und täuschendem Schein erlösen will. Ist daher das Verhältniß des Menschen zur Sünde nicht sowohl ein durch den Menschen selbst gesetztes, aus seiner freien Willensthat hervorgegangenes, als vielmehr ein in der Natur und Weltbeschaffenheit gegründetes, ein solches, in welches der Mensch aus Unkenntniß hineingerathen ist, so kann auch die Erlösung nur eine aristokratische seyn, und nur den geistig und philosophisch Gebildeten zu Gute kommen. Je offener Plato dieß gesteht, desto offener tritt der Unterschied seiner Erlösung von der christlichen hervor. Wie tief greift aber eine auf einen so wesentlichen Begriff sich beziehende Differenz in alles, was damit zusammenhängt, ein! Dann hat auch jene innere Unruhe, die das erste erfreuliche Kennzeichen der Heilbarkeit des Menschen ist, ihren Grund nicht in dem Schmerz der Sünde, sondern nur in den Empfindungen, von welchen die Seele afficirt wird, wenn der Widerspruch des Seyenden und Nichtseyenden in ihr zum Widerspruch kommt. Und was bleibt noch vom Wesen der christlichen Wiedergeburt, wenn die heidnische Heiligung, genau genommen, eine blos oberflächliche κάθαρσις ist, ein bloßes Abwischen des an sich stets reinen und guten Seelenspiegels, und von der Nothwendigkeit einer Neubelebung und Wiedergeburt des Innern auch bei Plato nur die Idee derselben anklingt (S. 336)? Die platonischen Ideen sollen die lebendigen Quellen des Heils und der Seligkeit für die Menschen seyn, die ins Irdische hineinleuchtenden himmlischen Mächte, aber wie gering erscheint ihre erlösende Wirksamkeit, wenn das ganze Hellenenthum überhaupt, und die griechische Philosophie ganz besonders vom rationalistischen Element so sehr durchdrungen war, daß dem überwiegend heraufgebildeten Denken gegenüber kein thatsächliches Hereinragen des Himmlischen in das Erdenleben stattfand (S. 335)? Welcher große Widerspruch, wenn, da die Idee von Natur und Geburt stolz seyn soll, dort der Stolz, hier die Demuth die Grundlage und

Mutter aller Tugend seyn soll, wenn dort die menschliche Natur im Bewußtseyn ihrer Habe, hier im Gefühl ihres Mangels auftritt, dort sie sich aus sich selbst, für sich selbst, hier durch den Einfluß des Erlösers für den Heiligen im Himmel vollendet (S. 336 f.)? Wie leicht man überhaupt bei der Frage nach dem Christlichen des Platonismus in Gefahr kommen kann, sich durch bloße Analogien täuschen zu lassen, davon möchte insbesondere auch noch die Vergleichung der platonischen Republik mit dem christlichen Reich Gottes einen sehr deutlichen Beweis geben, da, so wahr und richtig auch die Vergleichung ist, gleichwohl bei näherer Betrachtung der Grundsätze und Einrichtungen, auf welche Plato seinen Vernunftstaat gebaut wissen will, kaum eine größere Verschiedenheit sich denken läßt.

Nehmen wir alles dieß, was sich leicht weiter ausführen ließe, hier aber absichtlich auf die in der genannten Schrift selbst hervorgehobenen Puncte beschränkt wird, zusammen, so muß in der That ein sehr gegründeter Zweifel darüber entstehen, welches Moment das Christliche, das man bei Plato und im Platonismus finden will, haben soll, ob dieser Begriff auf so entfernte Analogien mit Recht angewandt wird. Welchen Werth kann es haben, von Christlichem im Platonismus zu reden, wenn dieses Christliche vom wahrhaft Christlichen so wesentlich verschieden ist? Wird nicht, was auf der einen Seite gesetzt wird, auf der andern wieder zurückgenommen? Kommt nicht zuletzt alles nur auf die allgemeinen Berührungspuncte zurück, welche jede die intellectuelle und sittliche Natur des Menschen beachtende Philosophie, der Natur der Sache nach, mit einer Religion, wie die christliche ist, haben muß? Derselbe Versuch, Christliches im vorchristlichen Heidenthum nachzuweisen, ließe sich daher wohl auch bei einer andern Philosophie, wie z. B. der stoischen, ausführen. Warum soll gerade der platonischen in dieser Hinsicht ein so großer Vorzug zugestanden werden?

Ehe sich uns eine bestimmtere Antwort auf diese Frage ergeben kann, müssen wir eine andere, gleichfalls in der ge-

nannten Schrift gegebene Bestimmung des Christlichen und Nichtchristlichen im Platonismus in Erwägung ziehen. Beides wird nemlich in seiner gegenseitigen Beziehung auch so bestimmt: bezwecken konnte Plato wohl das Heil des Lebens, doch nicht bewirken (S. 323). Dieß wird weiter so erklärt (S. 331 f.): Das Wesentliche des Christenthums besteht im Heilskräftigen, das des Platonismus im Heilbezweckenden. Im Christenthum ist also das Heil in That und Wirklichkeit vorhanden, im Platonismus nur im Gedanken und als Ziel des Strebens. Die christliche Erlösung geht unmittelbar im Leben fort und gehört zunächst dem Leben an, so wie sie auch aus ihm selbst hervorgegangen ist, die des Platonismus ist ein Product der Speculation und hält sich demnach mehr innerhalb der Wissenschaft, über die sie hinaus ins Leben unmittelbar hineinzuwirken nicht sonderlich befähigt war. Es ist die abstracte, noch unwirkliche, nicht die concrete Wahrheit, welche Platos Geist ergriffen hat. Es fehlt seiner Theologie und Weltanschauung, wie nahe sie auch an die christliche herantritt, doch das eigentlich Kernhafte und Beseelende, der lebendige Herzschlag des Christenthums, nemlich die Person und die That, oder das Leben und Leiden des Erlösers. Man kann, je tiefer man in die Schriften der Alten eindringt, um so weniger der Ueberzeugung sich erwehren, daß sie von Seiten der Lehre dem Christenthum wahrlich nur um Weniges nachstehen, die Lehre ist es wahrhaftig nicht, was das Christenthum hoch über alles hebt, das Edle und Göttliche haben nichtchristliche Weise beinahe in derselben Reinheit und Erhabenheit gelehrt und vorgetragen, als der Stifter des Christenthums. Aber das Mehrseyn als Idee und Empfindung, das Leben und Liebe-Seyn des Heiligen auf Erden, das Fleischwerden des göttlichen Worts, das vermag keine Philosophie und Speculation der Welt dem Christenthum gleich zu bewirken, da ja überhaupt das eigentliche Leben-Schaffen in keines Menschen Macht und Kunst, und am allerwenigsten in die der Abstraction gestellt ist. —

Platonismus und Christenthum verhalten sich demnach,

so betrachtet, in letzter Beziehung zu einander, wie Wollen und Können, Zweck und Ausführung, oder wie Idee und Wirklichkeit, Lehre und Leben. Es ist aber leicht zu sehen, daß gerade hier, wo die Begriffe mit der größten Schärfe bestimmt werden sollen, alles nur um so unklarer und schwankender wird, und nirgends ein bestimmter Unterschied festgehalten werden kann. Soll der Platonismus das Heil blos bezwecken, nicht aber bewirken, so kann ja dasselbe in gewißem Sinne auch vom Christenthum gesagt werden. Auch das Christenthum kann das Heil nur bezwecken, nicht bewirken, sofern die wirkliche Annahme des dargebotenen Heils Sache der Freiheit ist, und in die eigene Wahl und Selbstbestimmung jedes Einzelnen gestellt werden muß: dem Einzelnen gegenüber ist daher auch das Heil des Christenthums zunächst nur Zweck, nur Idee und Lehre. Sofern aber das Christenthum das Heil nicht blos bezweckt, sondern auch bewirkt, kann auch dem Platonismus, sobald man nur ihm zugibt, daß er das Heil bezwecke, nicht schlechthin abgesprochen werden, daß er es auch bewirke. Im Platonismus, sagt man, sey das Heil bloße Idee, nur Gedanke und Ziel des Strebens. Was soll aber mit diesem bloßen Ideeseyn des Platonismus gesagt seyn? Tritt denn nicht die Idee dadurch in die Wirklichkeit des Lebens ein, daß sie nicht blos ausgesprochen und entwickelt, sondern auch in die für sie empfänglichen Gemüther aufgenommen wird, und auf diese Weise als Sache des Glaubens und der Ueberzeugung einen wirksamen und bestimmenden Einfluß auf das Leben der Menschen erhält? Wer wollte vom Platonismus behaupten, daß es in diesem Sinne mit ihm nie von der Idee zur Wirklichkeit gekommen sey? Gibt es doch kaum eine andere Philosophie, welche zu jeder Zeit so viele und so begeisterte Anhänger und Verehrer hatte, keine, die selbst noch zu der Zeit, in welcher das Christenthum schon seine die Welt überwindende Herrschaft zu entwickeln begann, ihm die Herrschaft über die Gemüther auf gleiche Weise streitig zu machen wagte. Kann man aber dem Platonismus einen sehr bedeutenden, in das Leben der alten Welt tief eingreifenden, Einfluß

nicht absprechen, so muß man auch zugeben, daß er in diesem Einfluß auch die in ihm enthaltenen Heilsideen verwirklicht habe, da sich unmöglich denken läßt, daß gerade dasjenige, was man als das Edelste und Trefflichste des Platonismus anerkennen muß, das allein unkräftige und unwirksame gewesen sey. Kann nun aber auf diese Weise der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum nicht bestimmt, somit auch nicht in den Gegensatz des Bezweckens und Bewirkens, der Idee und der Wirklichkeit, gesetzt werden, weil dieser Gegensatz nur einen durchaus relativen Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum in sich schließt, so muß man eben deßwegen nothwendig darauf zurückgeführt werden, daß der Platonismus in Vergleichung mit dem Christenthum einen weit geringern Einfluß auf das Leben deßwegen gehabt habe, weil er auch schon als Lehre in einem sehr ungleichen Verhältniß zur Lehre des Christenthums steht. Aber eben dieß ist es ja, was bei dieser ganzen Untersuchung von Anfang an vorausgesetzt werden muß, daß der Platonismus, so viel dem Christenthum Verwandtes und Analoges er auch enthalten mag, doch immer nur annähernd zum Christenthum sich verhält, keineswegs aber das wahre und wirkliche Christenthum selbst ist. Soll daher auf diesem Wege ein neues Moment des Verhältnisses des Platonismus zum Christenthum hervorgehoben werden, so könnte es nur darin bestehen, daß im Wesen der platonischen Lehre noch bestimmter nachgewiesen würde, warum sie, ungeachtet des Christlichen, das man ihr zuschreiben zu müssen glaubt, vom Christenthum sehr wesentlich verschieden ist. Dieß ist es, was Ritter in der Recension der Ackermann'schen Schrift (S. 511.) bezweckt, wenn er, nicht zufrieden mit der von Ackermann aufgestellten Bestimmung des Christlichen und Nichtchristlichen im Platonismus, das größte Gewicht auf die Widersprüche legt, die fast überall in der platonischen Lehre zu Tage liegen, und einen innern Zwiespalt verrathen. Plato habe freilich seinen Sinn auf das Höchste gerichtet, er fordere uns deßwegen auf, von sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu lassen und nach reiner Tugend zu

streben, nur der Vernunft wegen das Gute verlangend, er verspreche uns alsdann auch ein seliges Leben, wenn auch nicht bei Gott, doch bei den Göttern, in deren Hut wir gegeben seyen, allein er gestehe auch ein, daß wir von allem Sinnlichen nicht lassen und deßwegen vom Bösen niemals völlig rein werden können, er rufe uns zwar zum Schauen der Idee und Gottes in den Ideen auf, aber bekenne alsdann auch leider, daß nicht alle Menschen zum Schauen des Guten sich erheben können, daß die Erlösung vom Bösen nur eine aristocratische sey u. s. w. Wie Plato einer wahren und völligen Erlösung von allem Uebel habe vertrauen können, da diesem Vertrauen seine ganze Philosophie widerspreche? Der Welt wohne das Uebel nothwendig bei, und so werden auch alle Wesen, die ihr angehören, an diesem Uebel Theil haben müssen. Dieß sey die Hoffnungslosigkeit, welche durch die ganze alte Welt gehe, auch der Wissenschaft sich mitgetheilt und da die harten und scharfen Widersprüche hervorgebracht habe, welche dialektische Künste zwar verbergen können, kein Mann aber von philosophischem Geist werde verbergen wollen. Erst mit dem Christenthum sey uns die Hoffnung geworden, daß wir einst alles Böse und alles Uebel gemeinschaftlich in einer Gemeinschaft des Herrn besiegen werden. Diese Hoffnung aber sey die erste Bedingung alles Guten, denn wer das Gute nicht hoffe, der könne es auch nicht wollen. Daher habe mit der Verheissung der Erlösung das Christenthum die Kraft zum Guten befreit, deßwegen müssen wir das geistige Schauen der Erlösung als etwas ansehen, was erst mit Christo kommen konnte. — So stünden demnach Platonismus und Christenthum wie Hoffnungslosigkeit und Hoffnung einander entgegen, je stärker aber so nur der Unterschied hervorgehoben wird, desto mehr dringt sich die Frage auf, was denn dem Platonismus noch Christliches bleiben soll? Darauf gibt Ritter die Antwort: Alle Kraft zum Guten habe vor Christo nicht gefehlt und so auch nicht aller Glaube, aber die damaligen Menschen haben einen doppelten Glauben gehabt, einen wahren und einen falschen. Auf der einen Seite haben sie an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum

Guten, auf der andern aber an die Macht der weltlichen Beschränkung, welche das Gute nirgends ohne Neid zulasse, geglaubt. Dieser Glaube sey in Plato so gut, wie jener, und beide streiten sich in ihm, wir werden daher den Plato genug gelobt haben, wenn wir anerkennen, daß jener Glaube stark genug in ihm war, um diesen in ihm zu beschränken, wenn auch nicht zu besiegen (S. 514). — Es ist von selbst klar, daß durch alles dieß das Christliche des Platonismus nicht sowohl näher bestimmt als vielmehr völlig beseitigt wird. Auch in der Ackermann'schen Untersuchung glaubt daher Ritter kein anderes Resultat finden zu können, als nur dieß, daß Plato keine rechte Erlösung gehofft, kein wahres Heil bezweckt und ersonnen habe. Dieß sey eigentlich gesagt, wenn man zugebe, daß die Aehnlichkeit der platonischen Erlösung mit der christlichen mehr eine äußere als eine innere sey. Man kann sich nicht wundern, daß der eingeschlagene Weg zu einem so nichtssagenden Resultat führt. Besteht das ganze Verfahren darin, daß, was auf der einen Seite als Christliches im Platonismus gesetzt wird, auf der andern so viel möglich wieder beschränkt und als Nichtchristliches bezeichnet wird, so kann das Resultat nur ein negatives seyn. Negativ aber ist es, wenn es in letzter Beziehung nur darauf hinauskommen soll, daß Plato an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum Guten geglaubt habe. Von welchem Philosophen und Dichter des Alterthums sollte dieß in irgend einem Sinne nicht auch gesagt werden können? Es müßte also, wenn das Christliche des Plato nicht völlig fallen soll, in jedem Falle noch nachgewiesen werden, daß dieser Glaube bei ihm eine besondere Stärke und Bedeutung gehabt habe. Es ließe sich dieß, wie ich glaube, allerdings nachweisen. Jene Hoffnungslosigkeit und Unmöglichkeit einer wahren und vollständigen Erlösung vom Bösen spricht sich in Plato selbst nirgends aus. Soweit in ihm die Idee einer Erlösung zum Bewußtseyn gekommen ist, glaubt er auch an die Realisirung derselben. Auch ihm ist ja der Tod für alle Freunde der Wahrheit und Tugend der Uebergang zur vollkommenen Freiheit und Seligkeit. Daß aber diese Erlö-

sung nicht in allen Einzelnen realisirt werde, und eine wahre Erlösung vom Uebel von Plato deßwegen nicht gehofft werden könne, weil er alles in Eins verflechte, und Gesundheit und Krankheit als etwas Gemeinsames in der Welt betrachte, und Barbaren und Sklaven als nothwendig neben den Griechen setze, dieß sollte dem Platonismus hier nicht zum besondern Vorwurf gemacht werden, da es sich auf analoge Weise auch mit dem Christenthum nicht anders verhält, so lange der Gegensatz der Glaubigen und Unglaubigen für die diesseitige und der Gegensatz der Seligen und Unseligen für die jenseitige Welt als ein dem christlichen Bewußtseyn durch die Natur der Sache gegebener anerkannt werden muß. Der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum wäre demnach in dieser Beziehung immer nur ein relativer, durch welchen die Sache selbst, das Christliche des Platonismus, nicht aufgehoben werden kann. Es ließe sich dieß, wie gesagt, mit gutem Grunde gegen die Ritter'sche Behauptung geltend machen, nur lohnt es sich kaum der Mühe, erst auf diesem äußersten Punkte die Lösung der vorliegenden Frage zu versuchen, wenn man an ihrer Lösung auf dem Punkte, wo sie zuerst gelöst werden muß, verzweifelt.

Alles dieß hängt mit der obigen Unterscheidung zwischen Bezwecken und Bewirken, zwischen Idee und Wirklichkeit zusammen. Man gibt aber dieser Unterscheidung auch noch eine andere Bedeutung. Kann nach dem Bisherigen von dem blossen Ideeseyn des Platonismus überhaupt, sofern er Philosophie ist, nicht wohl die Rede seyn, muß vielmehr anerkannt werden, daß die Idee, wenn sie wirklich vorhanden ist, sich auch wirksam erweisen muß, so kann die Unterscheidung zwischen Idee und Wirklichkeit, sofern durch sie der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum bestimmt werden soll, nur den Sinn haben, der Platonismus habe das im Christenthum zur Wirklichkeit gewordene Heil als Idee, als eine Ahnung des Künftigen in sich gehabt. Obgleich dieß ein wesentlich anderer Begriff ist, als der bisher erörterte, so läßt doch Ackermann das Eine unvermerkt in das andere übergehen,

und setzt daher das Christliche des Platonismus nicht sowohl in gewiße Lehren desselben, als vielmehr in etwas prophetisches, das sich in Plato ausgesprochen habe. Nur in diesem Sinne scheinen Aeusserungen wie folgende genommen werden zu können: Plato hätte das Heil des Lebens nicht gewollt und bezweckt, wenn er nicht an die Möglichkeit, es zu erreichen, geglaubt, wenn er nicht die Wirklichkeit seiner Verbreitung im Leben stark und frisch voraus empfunden hätte. Er empfand in seiner Seele das Christusdaseyn in der Weltgeschichte, er sah im Geist, wie Abraham, den Tag des Herrn, er fühlte sich mit seinem ganzen Geist und Streben auf eine göttliche in der Welt unsichtbar vorhandene Heilandskraft gegründet und darin gewurzelt, und diese Zuversicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle war sein Stern in der Nacht und die Quelle seiner freudigen Begeisterung und Seelenstärke (S. 321). Sagen wir, es hat nie eine christlichere Philosophie außerhalb der Kirche gegeben, als die platonische, sagen wir, das Christenthum, das vom Anbeginn im Schooß der Weltgeschichte lag, kam vor seiner leibhaften Erscheinung in Jesu Person und Leben zu einem Höhepunkt der Lichtwerdung und Erscheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forschenden Geist, und dieses ideelle Evangelium ist der Platonismus, so haben wir das Höchste und Beste von ihm ausgesprochen, was wir von ihm sagen können. Mehr als eine ideelle Kraft und Größe kann und wird der Platonismus niemals seyn (S. 342). — Mit Recht erklären sich die beiden Beurtheiler der Ackermann'schen Schrift (Ritter a. a. O. S. 509. Nitzsch S. 485) gegen einen solchen platonischen Glauben an das Kommen des Heils und eine solche Vorempfindung des Christusdaseyns in der Geschichte. „Plato kann," sagt Nitzsch, „das Heil in seiner Wirklichkeit nicht weissagen, nicht glauben, nicht anerkennen, dafern er auf seinem Standpunkte verharrt. Das Christenthum hat seine objektiven und subjektiven alttestamentlichen Voraussetzungen, welche dem Plato fehlen und gegen welche seine Philosophie sich verschließt." Einen prophetischen Charakter trägt offenbar der Platonismus

nicht an sich, jedenfalls müßte ein solcher in bestimmten Zügen nachgewiesen werden. Soll aber unter diesem Prophetischen des Platonismus nur die allgemeine objektive Hinweisung auf das Christenthum verstanden werden, die im Platonismus vorausgesetzt werden muß, wenn man überhaupt von dem Christlichen desselben reden will, so ist hiemit nichts vom Obigen verschiedenes gesagt, und es bedarf einer so zweideutigen Phraseologie nicht, welche nie die Stelle klarer und bestimmter Begriffe vertreten kann *).

---

*) Ein wesentlicher Mangel der Ackermann'schen Untersuchung zeigt sich nach meiner Ansicht überhaupt darin, daß ihr bei allem Schönen und Treffenden, das sie enthält, und bei der warmen Liebe, mit welcher sie ihren Gegenstand behandelt, doch der Begriff der Aufgabe, die hier zu lösen ist, im Ganzen nicht vollkommen klar geworden ist. Als einen Beweis dieser Unklarheit betrachte ich hauptsächlich die Ausschließung aller sogen. spekulativen Fragen und die Art und Weise, wie Ackermann dieß zu rechtfertigen sucht. „Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie," erklärt er Vorr. S. XIV. in Beziehung auf so manche, welche, wie er sich als sehr möglich denkt, sich den Inhalt einer Schrift über das Christliche im Plato als einen recht spekulativen und die Hauptprobleme der Theologie und Religionsphilosophie erörternden vorstellen, „habe ich beleuchten und herausseтzen wollen, nicht das Verhältniß und die Verwandtschaft seiner Theologie zu der des Christenthums! Das Christliche der platonischen Philosophie als solches ist nichts weniger als identisch mit dem christlichen Geist seiner spekulativen Gotteslehre, seine Theologie verhält sich zu seiner Christlichkeit nur wie das Besondere zum Allgemeinen; sie ist nur eine von den mancherlei Erscheinungsformen, an denen und in denen sich das Christliche, das in ihm lag, zu erkennen gibt. Da ich dargethan zu haben glaube, daß das Wesentliche des Christenthums nicht in seiner Heilslehre, sondern in seiner Heilandswirksamkeit enthalten sey, so konnte ich doch begreiflicherweise das Christliche bei Plato nicht in seiner Lehre von Gottes Wesen, sondern nur in seinem glaubigen Bewußtseyn dessen suchen, was die göttliche Kraft und Güte Heilsames in der Welt bezweckt und bewirkt." Aus diesem Grunde wird

Guten, auf der andern aber an die Macht der weltlichen Beschränkung, welche das Gute nirgends ohne Neid zulasse, geglaubt. Dieser Glaube sey in Plato so gut, wie jener, und beide streiten sich in ihm, wir werden daher den Plato genug gelobt haben, wenn wir anerkennen, daß jener Glaube stark genug in ihm war, um diesen in ihm zu beschränken, wenn auch nicht zu besiegen (S. 514). — Es ist von selbst klar, daß durch alles dieß das Christliche des Platonismus nicht sowohl näher bestimmt als vielmehr völlig beseitigt wird. Auch in der Ackermann'schen Untersuchung glaubt daher Ritter kein anderes Resultat finden zu können, als nur dieß, daß Plato keine rechte Erlösung gehofft, kein wahres Heil bezweckt und ersonnen habe. Dieß sey eigentlich gesagt, wenn man zugebe, daß die Aehnlichkeit der platonischen Erlösung mit der christlichen mehr eine äußere als eine innere sey. Man kann sich nicht wundern, daß der eingeschlagene Weg zu einem so nichtssagenden Resultat führt. Besteht das ganze Verfahren darin, daß, was auf der einen Seite als Christliches im Platonismus gesetzt wird, auf der andern so viel möglich wieder beschränkt und als Nichtchristliches bezeichnet wird, so kann das Resultat nur ein negatives seyn. Negativ aber ist es, wenn es in letzter Beziehung nur darauf hinauskommen soll, daß Plato an die Macht Gottes und an seine Hülfe zum Guten geglaubt habe. Von welchem Philosophen und Dichter des Alterthums sollte dieß in irgend einem Sinne nicht auch gesagt werden können? Es müßte also, wenn das Christliche des Plato nicht völlig fallen soll, in jedem Falle noch nachgewiesen werden, daß dieser Glaube bei ihm eine besondere Stärke und Bedeutung gehabt habe. Es ließe sich dieß, wie ich glaube, allerdings nachweisen. Jene Hoffnungslosigkeit und Unmöglichkeit einer wahren und vollständigen Erlösung vom Bösen spricht sich in Plato selbst nirgends aus. Soweit in ihm die Idee einer Erlösung zum Bewußtseyn gekommen ist, glaubt er auch an die Realisirung derselben. Auch ihm ist ja der Tod für alle Freunde der Wahrheit und Tugend der Uebergang zur vollkommenen Freiheit und Seligkeit. Daß aber diese Erlö-

sung nicht in allen Einzelnen realisirt werde, und eine wahre Erlösung vom Uebel von Plato deßwegen nicht gehofft werden könne, weil er alles in Eins verflechte, und Gesundheit und Krankheit als etwas Gemeinsames in der Welt betrachte, und Barbaren und Sklaven als nothwendig neben den Griechen setze, dieß sollte dem Platonismus hier nicht zum besondern Vorwurf gemacht werden, da es sich auf analoge Weise auch mit dem Christenthum nicht anders verhält, so lange der Gegensatz der Glaubigen und Unglaubigen für die diesseitige und der Gegensatz der Seligen und Unseligen für die jenseitige Welt als ein dem christlichen Bewußtseyn durch die Natur der Sache gegebener anerkannt werden muß. Der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum wäre demnach in dieser Beziehung immer nur ein relativer, durch welchen die Sache selbst, das Christliche des Platonismus, nicht aufgehoben werden kann. Es ließe sich dieß, wie gesagt, mit gutem Grunde gegen die Ritter'sche Behauptung geltend machen, nur lohnt es sich kaum der Mühe, erst auf diesem äußersten Punkte die Lösung der vorliegenden Frage zu versuchen, wenn man an ihrer Lösung auf dem Punkte, wo sie zuerst gelöst werden muß, verzweifelt.

Alles dieß hängt mit der obigen Unterscheidung zwischen Bezwecken und Bewirken, zwischen Idee und Wirklichkeit zusammen. Man gibt aber dieser Unterscheidung auch noch eine andere Bedeutung. Kann nach dem Bisherigen von dem blossen Ideeseyn des Platonismus überhaupt, sofern er Philosophie ist, nicht wohl die Rede seyn, muß vielmehr anerkannt werden, daß die Idee, wenn sie wirklich vorhanden ist, sich auch wirksam erweisen muß, so kann die Unterscheidung zwischen Idee und Wirklichkeit, sofern durch sie der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum bestimmt werden soll, nur den Sinn haben, der Platonismus habe das im Christenthum zur Wirklichkeit gewordene Heil als Idee, als eine Ahnung des Künftigen in sich gehabt. Obgleich dieß ein wesentlich anderer Begriff ist, als der bisher erörterte, so läßt doch Ackermann das Eine unvermerkt in das andere übergehen,

und setzt daher das Christliche des Platonismus nicht sowohl in gewiße Lehren desselben, als vielmehr in etwas prophetisches, das sich in Plato ausgesprochen habe. Nur in diesem Sinne scheinen Aeusserungen wie folgende genommen werden zu können: Plato hätte das Heil des Lebens nicht gewollt und bezweckt, wenn er nicht an die Möglichkeit, es zu erreichen, geglaubt, wenn er nicht die Wirklichkeit seiner Verbreitung im Leben stark und frisch voraus empfunden hätte. Er empfand in seiner Seele das Christusdaseyn in der Weltgeschichte, er sah im Geist, wie Abraham, den Tag des Herrn, er fühlte sich mit seinem ganzen Geist und Streben auf eine göttliche in der Welt unsichtbar vorhandene Heilandskraft gegründet und darin gewurzelt, und diese Zuversicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle war sein Stern in der Nacht und die Quelle seiner freudigen Begeisterung und Seelenstärke (S. 321). Sagen wir, es hat nie eine christlichere Philosophie außerhalb der Kirche gegeben, als die platonische, sagen wir, das Christenthum, das vom Anbeginn im Schooß der Weltgeschichte lag, kam vor seiner leibhaften Erscheinung in Jesu Person und Leben zu einem Höhepunkt der Lichtwerdung und Erscheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forschenden Geist, und dieses ideelle Evangelium ist der Platonismus, so haben wir das Höchste und Beste von ihm ausgesprochen, was wir von ihm sagen können. Mehr als eine ideelle Kraft und Größe kann und wird der Platonismus niemals seyn (S. 342). — Mit Recht erklären sich die beiden Beurtheiler der Ackermann'schen Schrift (Ritter a. a. O. S. 509. Nitzsch S. 485) gegen einen solchen platonischen Glauben an das Kommen des Heils und eine solche Voremspfindung des Christusdaseyns in der Geschichte. „Plato kann," sagt Nitzsch, „das Heil in seiner Wirklichkeit nicht weissagen, nicht glauben, nicht anerkennen, dafern er auf seinem Standpunkte verharrt. Das Christenthum hat seine objektiven und subjektiven alttestamentlichen Voraussetzungen, welche dem Plato fehlen und gegen welche seine Philosophie sich verschließt." Einen prophetischen Charakter trägt offenbar der Platonismus

nicht an sich, jedenfalls müßte ein solcher in bestimmten Zügen nachgewiesen werden. Soll aber unter diesem Prophetischen des Platonismus nur die allgemeine objektive Hinweisung auf das Christenthum verstanden werden, die im Platonismus vorausgesetzt werden muß, wenn man überhaupt von dem Christlichen desselben reden will, so ist hiemit nichts vom Obigen verschiedenes gesagt, und es bedarf einer so zweideutigen Phraseologie nicht, welche nie die Stelle klarer und bestimmter Begriffe vertreten kann *).

---

*) Ein wesentlicher Mangel der Ackermann'schen Untersuchung zeigt sich nach meiner Ansicht überhaupt darin, daß ihr bei allem Schönen und Treffenden, das sie enthält, und bei der warmen Liebe, mit welcher sie ihren Gegenstand behandelt, doch der Begriff der Aufgabe, die hier zu lösen ist, im Ganzen nicht vollkommen klar geworden ist. Als einen Beweis dieser Unklarheit betrachte ich hauptsächlich die Ausschließung aller sogen. spekulativen Fragen und die Art und Weise, wie Ackermann dieß zu rechtfertigen sucht. „Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie," erklärt er Vorr. S. XIV. in Beziehung auf so manche, welche, wie er sich als sehr möglich denkt, sich den Inhalt einer Schrift über das Christliche im Plato als einen recht spekulativen und die Hauptprobleme der Theologie und Religionsphilosophie erörternden vorstellen, „habe ich beleuchten und heraussetzen wollen, nicht das Verhältniß und die Verwandtschaft seiner Theologie zu der des Christenthums! Das Christliche der platonischen Philosophie als solches ist nichts weniger als identisch mit dem christlichen Geist seiner spekulativen Gotteslehre, seine Theologie verhält sich zu seiner Christlichkeit nur wie das Besondere zum Allgemeinen; sie ist nur eine von den mancherlei Erscheinungsformen, an denen und in denen sich das Christliche, das in ihm lag, zu erkennen gibt. Da ich dargethan zu haben glaube, daß das Wesentliche des Christenthums nicht in seiner Heilslehre, sondern in seiner Heilandswirksamkeit enthalten sey, so konnte ich doch begreiflicherweise das Christliche bei Plato nicht in seiner Lehre von Gottes Wesen, sondern nur in seinem glaubigen Bewußtseyn dessen suchen, was die göttliche Kraft und Güte Heilsames in der Welt bezweckt und bewirkt." Aus diesem Grunde wird

Gewiß ist es nach allem diesem äußerst schwer, zu sagen, was eigentlich unter dem Christlichen des Platonismus ver-

z. B. (S. 297.) ein tieferes Verständniß der sogen. platonischen Trinität abgelehnt, weil ein solches nur dann gewonnen werden könnte, wenn es „um ein spekulatives Heraussetzen der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der platonischen und der christlichen Theologie zu thun wäre.“ Eine so absichtliche Verwahrung verräth wohl selbst am besten, daß der, der sie für nöthig erachtet, die Erwartungen der Leser, gegen die sie gerichtet ist, selbst nicht für ungegründet halten kann. Es ist auch in der That nicht einzusehen, wie eine Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum möglich seyn soll, ohne daß man die platonische Lehre von Gott, also die platonische Theologie, und somit auch die zu ihr gehörende Lehre von den Ideen untersucht. Wie sehr dieß gegen die Natur der Sache ist, zeigt die Ackermann'sche Untersuchung selbst, indem sie ja doch (wie z. B. S. 297.) Punkte hervorhebt, wo uns die innere Verwandtschaft der platonischen Gotteslehre mit der christlichen recht einleuchtend werden soll. Wozu also die Ausschliessung des Theologischen, wenn man doch immer wieder darauf zurückkommen muß? Ebenso wenig läßt sich der Gegensatz begreifen, welcher zwischen der Heilslehre des Christenthums und seiner Heilandswirksamkeit gemacht wird, wie wenn diese nicht auch zu jener gehörte, und wie wenn von der Heilandswirksamkeit des Christenthums die Rede seyn könnte, ohne in den Begriff des Heilands einzugehen! So wenig es bei einer Frage, wie die vorliegende ist, für gleichgültig gehalten werden kann, ob das Wesen des Christenthums in nichts anders gesetzt wird, als dasjenige, was der Rationalismus dazu rechnet, ebenso wenig kann es gleichgültig seyn, wie man den Begriff des Heilands oder Erlösers bestimmt. Kann nun aber der Erlöser nach dem ächtchristlichen Begriff nur als der Gottmensch gedacht werden, so stehen wir ja auch schon mit dem Begriff der Heilandswirksamkeit unmittelbar in dem Mittelpunkt der christlichen Theologie. Was daher hier unter dem Namen der spekulativen Theologie auf die Seite gestellt wird, sind gerade diejenige Punkte, in welche die Untersuchung nothwendig eingehen muß, wenn sie überhaupt von der Außenseite vager, unbestimmter Begriffe zur Sache selbst kommen will. Ist es vielleicht

zu finden habe, zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Herausgehen aus seiner besondern Subjektivität, das Setzen und Produciren des Denkens ist zugleich Produciren und Setzen eines solchen, was nicht gesetzt ist, was an sich ist, das Objektive als geistige Allgemeinheit, die Einheit des Subjektiven und Objektiven, das sittlich Gute als das Substanzielle für das Handeln." Die wichtigste, als nothwendige Voraussetzung dem Christenthum vorangehende, Folge dieses sokratischen Standpunkts war, daß seitdem nur der Mensch, seiner sittlichen Natur nach, der Mittelpunkt aller wahren Philosophie seyn konnte. Wie schon Sokrates nichts wichtigeres kannte, als, wie er selbst erklärte *), nach dem delphischen Spruch sich selbst zu erkennen, so hielt auch die ganze folgende Philosophie nichts angelegentlicher und beharrlicher

---

*) Wenigstens bei Plato im Phädrus S. 229. in einer ganz hieher gehörigen Stelle, in welcher Plato den Sokrates sagen läßt: „Wer die Mythen von den Centauren, der Chimära, den Gorgonen, Pegasen und andern unendlich vielen und unbegreiflichen wunderbaren Wesen auf etwas Wahrscheinliches bringen will, wird mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viele Zeit verderben. Ich aber habe dazu ganz und gar keine, und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich also kommt es mir vor, so lange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also lasse ich das alles gut seyn, und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungethümer als Typhon, oder ein milderes einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Theils von Natur erfreut." In gleichem Sinne sagt Sokrates im Phädrus S. 230: „Ich bin lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt." Nur der Mensch also, und zwar der Mensch seiner edleren göttlichen Natur nach ist der eigentliche Gegenstand seiner Philosophie.

trat. Die höchste Aufgabe des Christenthums ist es, den Menschen in seinen wesentlichsten sittlich-religiösen Interessen zu ergreifen, alles, was zum Inhalt des Christenthums gehört, hat seine Bedeutung nur darin, daß es ein Moment für das sittlich-religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott ist, ein Moment zur Realisirung der ewigen Seligkeit, deren Subjekt der seiner sittlichen Natur und seiner Abhängigkeit von Gott sich bewußte Mensch ist. Für diesen Zweck läßt das Christenthum den Menschen seinen Blick in die innerste Tiefe seines eigenen Wesens richten, um ihn durch diese Einkehr in sein eigenes Selbst die höchsten sittlich-religiösen Bedürfnisse, die nur durch Christus befriedigt werden können, zum klarsten und umfassendsten Bewußtseyn zu bringen. Ist aber diese rein sittlich-religiöse Bestimmung des Selbstbewußtseyns, wie sie dem Christenthum eigenthümlich ist, etwas anderes, als die Vollendung jener Bewegung, zu welcher der erste entscheidende Impuls von Sokrates ausging? Soll sich der Mensch in dem tiefsten innersten Mittelpunkt seines sittlich-religiösen Selbstbewußtseyns ergreifen, so muß überhaupt sein Bewußtseyn schon in sich selbst reflektirt seyn, es muß zum Bruch mit der Objektivität, in welcher das Bewußtseyn des Menschen aufging, gekommen und die Rückkehr aus der Objektivität in die Subjektivität geschehen seyn. Dieser wichtige Moment in der Geschichte des sich über sich selbst verständigenden Geistes stellt sich uns in Sokrates dar. Es ist, wie Hegel dieses Eigenthümliche des Sokrates bestimmt (Gesch. der Philos. II. S. 42. f.), der Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst. „Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseyns, ist in Sokrates aufgegangen, dadurch, daß er die Wahrheit des Objektiven auf das Bewußtseyn, auf das Denken des Subjekts, zurückgeführt hat.“ In dieser Reflexion, diesem Zurückgehen des Bewußtseyns in sich selbst, waren zwar dem Sokrates schon die Sophisten vorangegangen, aber das ihn von diesen unterscheidende Princip ist, wie Hegel (a. a. O. S. 44. f.) sagt, „daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseyende ist, aus sich

hieraus folgt, daß das Christliche des Platonismus in jedem Falle nichts anders seyn kann, als das bestimmtere Hervortreten desjenigen, was schon bei Sokrates als ein neues Epoche machendes Princip der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit anerkannt werden muß. Auf Sokrates werden wir also mit unserer Frage zurückgewiesen, und es muß auch sogleich aus allem, woran man durch den Namen des Sokrates erinnert wird, einleuchten, daß sie an diesen Anfangspunkt angeknüpft werden muß, wenn sie aus dem richtigen Gesichtspunkt aufgefaßt werden soll.

Es fragt sich daher vor allem, wodurch Sokrates in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit Epoche macht? Geben wir auf diese Frage auch nur die bekannte gewöhnliche Antwort: Sokrates habe, wie Diogenes von Laërte sagt, zu der bis dahin nur in der Einen Gestalt der Physik oder Naturphilosophie existirenden Philosophie die Ethik hinzugethan *), oder er habe, wie Cicero sich ausdrückt (Tuscul. quaest. V, 4), die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt, in das tägliche Leben der Menschen eingeführt; so ist schon hieraus leicht zu sehen, wie das Eigenthümliche des Sokrates, eben dasjenige, was zu jeder Zeit als sein größtes und entschiedenstes Verdienst gerühmt wurde, ganz auf demselben Wege liegt, auf welchem in der Folge das Christenthum in seiner großen welthistorischen Bedeutung hervor-

*) De vitis, dogmatis etc. III, 56.: *Τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.* Daß auch das Dialektische Plato's auf Sokrates zurückzuführen ist, wird sich aus dem Folgenden ergeben. Welche Wichtigkeit für Sokrates die Dialektik hatte, erhellt auch schon aus Xenophons Memorabilien. Vgl. IV. 5, 12: *Οὕτως, ἔφη, — ἄνδρας γίγνεσθαι — διαλέγεσθαι δυνατωτάτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα.* IV. 6, 1: *διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας — Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι.*

trat. Die höchste Aufgabe des Christenthums ist es, den Menschen in seinen wesentlichsten sittlich-religiösen Interessen zu ergreifen, alles, was zum Inhalt des Christenthums gehört, hat seine Bedeutung nur darin, daß es ein Moment für das sittlich-religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott ist, ein Moment zur Realisirung der ewigen Seligkeit, deren Subjekt der seiner sittlichen Natur und seiner Abhängigkeit von Gott sich bewußte Mensch ist. Für diesen Zweck läßt das Christenthum den Menschen seinen Blick in die innerste Tiefe seines eigenen Wesens richten, um ihn durch diese Einkehr in sein eigenes Selbst die höchsten sittlich-religiösen Bedürfnisse, die nur durch Christus befriedigt werden können, zum klarsten und umfassendsten Bewußtseyn zu bringen. Ist aber diese rein sittlich-religiöse Bestimmung des Selbstbewußtseyns, wie sie dem Christenthum eigenthümlich ist, etwas anderes, als die Vollendung jener Bewegung, zu welcher der erste entscheidende Impuls von Sokrates ausging? Soll sich der Mensch in dem tiefsten innersten Mittelpunkt seines sittlich-religiösen Selbstbewußtseyns ergreifen, so muß überhaupt sein Bewußtseyn schon in sich selbst reflektirt seyn, es muß zum Bruch mit der Objektivität, in welcher das Bewußtseyn des Menschen aufging, gekommen und die Rückkehr aus der Objektivität in die Subjektivität geschehen seyn. Dieser wichtige Moment in der Geschichte des sich über sich selbst verständigenden Geistes stellt sich uns in Sokrates dar. Es ist, wie Hegel dieses Eigenthümliche des Sokrates bestimmt (Gesch. der Philos. II. S. 42. f.), der Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst. „Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseyns, ist in Sokrates aufgegangen, dadurch, daß er die Wahrheit des Objektiven auf das Bewußtseyn, auf das Denken des Subjekts, zurückgeführt hat.“ In dieser Reflexion, diesem Zurückgehen des Bewußtseyns in sich selbst, waren zwar dem Sokrates schon die Sophisten vorangegangen, aber das ihn von diesen unterscheidende Princip ist, wie Hegel (a. a. O. S. 44. f.) sagt, „daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseyende ist, aus sich

zu finden habe, zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Herausgehen aus seiner besondern Subjektivität, das Setzen und Produciren des Denkens ist zugleich Produciren und Setzen eines solchen, was nicht gesetzt ist, was an sich ist, das Objektive als geistige Allgemeinheit, die Einheit des Subjektiven und Objektiven, das sittlich Gute als das Substanzielle für das Handeln." Die wichtigste, als nothwendige Voraussetzung dem Christenthum vorangehende, Folge dieses sokratischen Standpunkts war, daß seitdem nur der Mensch, seiner sittlichen Natur nach, der Mittelpunkt aller wahren Philosophie seyn konnte. Wie schon Sokrates nichts wichtigeres kannte, als, wie er selbst erklärte *), nach dem delphischen Spruch sich selbst zu erkennen, so hielt auch die ganze folgende Philosophie nichts angelegentlicher und beharrlicher

*) Wenigstens bei Plato im Phädrus S. 229. in einer ganz hieher gehörigen Stelle, in welcher Plato den Sokrates sagen läßt: „Wer die Mythen von den Centauren, der Chimära, den Gorgonen, Pegasen und andern unendlich vielen und unbegreiflichen wunderbaren Wesen auf etwas Wahrscheinliches bringen will, wird mit einer wahrlich unzierlichen Weisheit viele Zeit verderben. Ich aber habe dazu ganz und gar keine, und die Ursach hievon, mein Lieber, ist diese, ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Lächerlich also kommt es mir vor, so lange ich hierin noch unwissend bin, an andere Dinge zu denken. Daher also lasse ich das alles gut seyn, und annehmend, was darüber allgemein geglaubt wird, denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungethümer als Typhon, oder ein milderes einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Theils von Natur erfreut." In gleichem Sinne sagt Sokrates im Phädrus S. 230: „Ich bin lernbegierig, und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt." Nur der Mensch also, und zwar der Mensch seiner edleren göttlichen Natur nach ist der eigentliche Gegenstand seiner Philosophie.

fest, als eben diese Aufgabe, den Menschen als sittliches Wesen nach allen seinen Beziehungen aufzufassen. In welcher nahen Beziehung aber dieß zum Christenthum steht, zeigt am einfachsten und unmittelbarsten die Zusammenstellung des delphisch-sokratischen Spruchs mit dem evangelischen Aufruf zur *μετάνοια*, jenem *μετανοεῖτε*, das ja selbst nichts anderes ist, als ein verstärktes, den Menschen nicht blos überhaupt, sondern im Zustande der Sünde in das Auge fassende *γνῶθι σεαυτόν* *).

Sokratische Philosophie und Christenthum verhalten sich demnach, in diesem ihrem Ausgangspunkt betrachtet, zu einander, wie Selbsterkenntniß und Sündenerkenntniß. Das Eine kann nicht ohne das Andere seyn. Die Sündenerkenntniß hat zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die Selbsterkenntniß, wie überhaupt das Besondere durch das Allgemeine bedingt ist,

---

*) Hegel drückt sich über Sokrates und die Epoche machende Bedeutung des sokratischen Princips auch so aus (a. a. O. S. 71): „Wir sehen ihn das Allgemeine, das Absolute im Bewußtseyn, aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtseyn zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates. Im allgemeinen Bewußtseyn, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtseyn dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höhern Standpunkt ist sowohl Sokrates, als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst, das Wissen des Bewußtseyns von sich als solchem, daß es das Wesen ist, — wenn man will, daß das Bewußtseyn, daß Gott ein Geist ist, und wenn man will, in einer gröbern sinnlicheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht." So nahe liegt also, wenn die Bedeutung des sokratischen Princips auf diesen Ausdruck gebracht wird, die Beziehung desselben auf das Christenthum.

die Selbsterkenntniß aber führt, je intensiver sie ist, zur Sündenerkenntniß, je tiefer das Bewußtseyn in sich selbst zurückgeht, desto gewißer stößt es auf die dem innersten Wesen des Menschen inwohnende Sünde. Gehen wir aber von dem christlichen Bewußtseyn der Sünde aus, so muß, wenn ein solches Verhältniß des sokratischen Standpunkts zum christlichen einen tiefern Grund haben soll, auch etwas dem christlichen Bewußtseyn der Gnade Analoges bei Sokrates nachgewiesen werden können. Das Allgemeinste der christlichen Lehre von der Gnade in ihrem Gegensatz zur Sünde ist, daß der Mensch für sich selbst nicht im Stande ist, aus dem Zustande der Sünde, in welchem er sich vorfindet, sich zu erlösen, daß er hiezu einer Kraft und Hülfe von oben bedarf, in seiner Subjektivität schlechthin abhängig ist von einer Objektivität ausser und über ihm. Dieß scheint dem sokratischen Princip der subjektiven Freiheit, vermöge dessen der Mensch das Wahre, Gute und Rechte, an das er für seine sittlichen Bedürfnisse gewiesen ist, in sich selbst vorfindet, aus seinem eigenen Bewußtseyn zu schöpfen hat, geradezu entgegenzustehen. Er trägt auf diese Weise das Princip der erlösenden Gnade, das er nach der Lehre des Christenthums nur als ein objektiv gegebenes in sich aufnehmen und sich aneignen kann, in sich selbst. Allein dieser Widerspruch ist nur scheinbar und löst sich sehr einfach dadurch, daß dieses subjektive Princip auch wieder als ein objektives bestimmt ist, es ist nur seiner formellen Seite nach ein subjektives, sofern das eigene Selbstbewußtseyn des Menschen das Princip ist, aus welchem sich ihm alles Wahre und Gute, das Ansichseyende, Ewige, Allgemeine entwickeln muß. Diese Entwicklung geschieht aber nur dadurch, daß das Bewußtseyn das Allgemeine als das ihm objektiv Gegebene in sich vorfindet, und als das von aller Subjektivität Unabhängige und an sich Seyende anerkennt. Das Allgemeine ist nun auch das Gewußte, das im subjektiven Bewußtseyn sich selbst Offenbarende und Aussprechende und auf diese Weise das den Menschen in seinem Wollen und Handeln Bestimmende. Es tritt also auch hier ein dem Standpunkt, auf welchen das Chri-

stenthum den Menschen stellt, analoges Verhältniß des Subjektiven und Objektiven ein. Das Wahre, Gute und Rechte ist, als das Allgemeine, die über dem einzelnen Menschen stehende Macht, von welcher er sich abhängig erkennen muß, das Princip, durch das er sich allein über alle Particularität seiner subjektiven Neigungen, Gefühle und Leidenschaften erheben kann, und die höchste Aufgabe der sokratischen Ethik oder Heilslehre besteht darin, eine solche Handlungsweise des Menschen zu bewirken, vermöge welcher er in allen Fällen des Lebens durch das an sich Gute, wie es in seinem Bewußtseyn sich ausspricht, als seinen höchsten Zweck bestimmt wird. In die Realisirung dieser Aufgabe greifen die sokratische Hebammenkunst und die sokratische Ironie auf gleiche Weise ein. Soll der Mensch nicht durch Zufälliges und Einzelnes, sondern das an sich Gute, als das Allgemeine, in seinem Wollen und Handeln bestimmt werden, so kommt alles darauf an, daß er sich dieses Allgemeinen vor allem klar bewußt ist. Da aber dieses Allgemeine nicht erst von außen in den Menschen hineinkommt, sondern an sich schon in dem Bewußtseyn eines jeden enthalten ist, so wird nur erfordert, daß es aus demselben auch wirklich entwickelt wird. Es muß also in jedem Menschen eine geistige Geburt vor sich gehen, durch welche der das Allgemeine enthaltende Gedanke in ihm zur Welt gebracht wird. Dieß nannte Sokrates die von seiner Mutter auf ihn übergegangene, ihm aber von Gott für edle und schöne Jünglinge zugetheilte geburtshelferische Kunst (Theätet S. 210.), die ihm eigene Methode, durch Fragen und Antworten aus einem gegebenen concreten Falle, durch Entwicklung des darin Enthaltenen, Aussonderung des Concreten, Zufälligen, Einzelnen, und Hervorhebung des Allgemeinen aus dem Besondern, eine allgemeine Wahrheit, eine allgemeine Bestimmung, zum Bewußtseyn zu bringen. Es liegt hierin für jeden, welcher der höchsten Aufgabe seines sittlichen Wesens entsprechen will, die Forderung, sich über das Einzelne, Zufällige, zum Allgemeinen, an sich Seyenden, aus dem gewöhnlichen Kreise seiner subjektiven Vorstellungen und Lebenserfahrungen zur Welt der Ideen

zu erheben. In engem Zusammenhang mit dieser sokratischen Mäeutik steht die sokratische Ironie. Indem Sokrates sich selbst unwissend stellte, und sich selbst von denen, mit welchen er sich unterredete, belehren lassen wollte, hatte er dabei nur die Absicht, das Wissen anderer, durch die Consequenzen, die sie selbst zogen, und die Widersprüche, in welche sie sich verwickelten, sich in sich selbst verwirren zu lassen. Je argloser und unbefangener solche vermeintlich Wissende in den von dem Fragenden von Anfang an angelegten Widerspruch hineingingen, desto auffallender mußte der Contrast seyn, welcher zwischen dem Resultat, auf welches sie kamen, und der Voraussetzung, von welcher sie ausgingen, oder zwischen ihrem vermeintlichen Wissen und dem scheinbaren Nichtwissen des Fragenden, sich herausstellte. In diesem von dem Fragenden gleich anfangs durchschauten und recht absichtlich herbeigeführten, von dem Antwortenden aber nicht geahneten Widerspruch, durch welchen das vermeintliche Wissen seinen eigenen Vernichtungsproceß an sich vollzieht, und gegen den Willen des Wissenden in sein gerades Gegentheil umschlägt, besteht das eigentliche Wesen der sokratischen Ironie. Diese ironische Methode kann in denjenigen, auf welchen sie angewandt wird, nur ein Unlust erregendes und beschämendes Gefühl zur Folge haben, aber eben dadurch wirkt sie nur um so heilsamer, um den Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Sie ist das Negative, welches das Positive der Mäeutik zu seiner Voraussetzung hat, beide zusammen aber zwecken im Sinne der sokratischen Heilslehre darauf hin, den natürlichen Menschen von der Subjektivität seiner Vorstellungen und Neigungen dadurch abzuziehen, daß er vor allem das Widersprechende und Nichtige derselben fühlen muß, um ihn durch die Erkenntniß des Nichtwissens von dem eitlen Schein, von welchem der äußere Mensch sich so gern gefangen nehmen läßt, loszureissen *), und zum

*) Man vgl. z. B., wie bei Xenophon Memor. IV, 2, 24 f. Euthydemus von Sokrates durch das delphische Γνῶθι σαυτόν dahin gebracht wird, daß ihm die Einbildung, die er von sich hegte,

wahren Wissen, das der innere Mensch in sich findet, wenn er aus dem Aeußern in sein Inneres einkehrt, zu erheben. So will also auch die sokratische Philosophie den Menschen zu einer, nur durch das schmerzliche Gefühl der Beschämung und Demüthigung erfolgenden, Geburt seines wahrhaft geistigen Wesens führen, durch welche der natürliche Mensch seine Subjectivität in sich abthut, um zu dem wahrhaft Seyenden hindurch zu dringen.

Daß der einzelne, in seiner Subjectivität für sich selbst nichts geltende, Mensch dem über ihm stehenden Allgemeinen, Objectiven, an sich Seyenden sich unterordne, um dadurch den höchsten Endzweck seines sittlichen Wesens zu realisiren, dieß ist demnach die Hauptforderung, in welcher die sokratische Philosophie mit dem Christenthum zusammentrifft. Beide setzen daher auch voraus, daß der Mensch, wie er von Natur ist, nicht bleiben soll, sondern aus dem natürlichen Seyn zum wahrhaft geistigen geboren werden muß. Wie aber das Christenthum, wenn es den äußeren Menschen in sich ersterben läßt, damit der innere wahrhaft geistige aus ihm geboren werde, dadurch nur den Menschen zur wahren Freiheit und Einheit mit sich selbst führen will, so bezweckt auch die sokratische Philosophie nichts anders. Das Allgemeine, welchem der Mensch sich unterordnen soll, ist ebenso subjectiv als objectiv, sofern es im Menschen nur dadurch zum Bewußtseyn kommt, daß er es aus sich selbst entwickelt. Sehr treffend hebt Hegel dieses Moment auf folgende Weise hervor (S. 74): „Nach dem sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geist das Zeugniß gibt.

vergeht und er dagegen seine Nichtigkeit einsieht und gesteht. Darauf spielt auch Aristophanes an, wenn er in den Wolken den Strepsiades, als er im Begriff war, seinen Sohn der sokratischen Schule zu übergeben, zu demselben sagen läßt, V. 841:

Γνώσει δὲ σαυτόν, ὡς ἀμαθὴς εἶ καὶ παχύς.

Dich selbst erkennst du, wie du so dumm und roh noch bist.

Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; es ist die Subjectivität des Geistes. Wie es in der Bibel heißt, „Fleisch von meinem Fleisch, Bein von meinem Bein," so ist das, was nur gelten soll als Wahrheit, als Recht, Geist von meinem Geist. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, was ihm so gilt, muß aus ihm, als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines thätigen Geiste seyn, nicht aus seinen Leidenschaften, Interessen, Belieben, Willküren, Zwecken, Neigungen u. s. f. Dieß ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt," aber nur auf natürliche Weise unser Eigenes, es gehört dem Besondern an, das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen particularen Innern hat Sokrates jenes allgemeine wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht blos aussprach; der Mensch ist das Maaß aller Dinge, sondern: der Mensch als denkend ist das Maaß aller Dinge."

Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß die Hauptmomente der sokratischen Philosophie, wenn sie auf diese Weise aufgefaßt werden, in einer näheren Beziehung zum Christenthum stehen. Nicht erst bei Plato, schon bei Sokrates, lassen sich also gewisse christliche Elemente nachweisen, die wir vor allem ins Auge fassen müssen, wenn das Christliche des Platonismus selbst in seinem wahren historischen Zusammenhang sich darstellen soll. Da aber der Platonismus selbst aus der sokratischen Philosophie hervorging, und auf der Grundlage derselben so ruht, daß er die wissenschaftliche Entwicklung dessen ist, was in Sokrates als etwas noch Unentwickeltes, durch die Unmittelbarkeit des Lebens Gegebenes, vor uns liegt, so wird auch in Beziehung auf die vorliegende Frage dasselbe Verhältniß stattfinden. Das Christliche des Platonismus kann nur die weitere Entwicklung dessen seyn, was sich uns schon in der sokratischen Philosophie darlegt, und je genauer wir diese weitere Entwicklung verfolgen, desto klarer muß uns auch werden, daß jene christlichen Elemente der sokratischen Philosophie, so wenig sie auch vielleicht beim ersten Anblick

eine solche Bedeutung zu haben scheinen, gleichwohl die ersten Anfänge und Ausgangspuncte einer Bewegung sind, die sich in der Folge im Christenthum vollendet.

Gehen wir von demjenigen aus, was immer als das Wesentlichste des sokratischen Standpuncts betrachtet werden muß, vom Sittlichen, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf den platonischen Staat richten. Nach Sokrates ist der Mensch, als sittliches Wesen, und das sittlich Gute, durch welches als das Allgemeine jeder Einzelne in seinem Wollen und Handeln bestimmt werden soll, der Mittelpunct alles philosophischen Denkens. Der große Fortschritt, welchen Plato hierin machte, ist, daß er vom einzelnen Menschen zum Staat fortging. Der Begriff des sittlich Guten realisirt sich vollkommen nicht in dem einzelnen Menschen, sondern nur in der Gesammtheit der einen Staats-Organismus bildenden Menschen. Der Staat beruht auf der Idee der Gerechtigkeit, der Staat ist selbst die concrete Wirklichkeit, die objective Realität der Idee der Gerechtigkeit. Das sittlich Gute wird bestimmt durch den Begriff der Gerechtigkeit, sittlich gut oder gerecht kann daher der Einzelne nur seyn, sofern er Mitglied des Staats ist, in welchem allein der Begriff des sittlich Guten oder der Gerechtigkeit sich realisiren kann. Plato betrachtet, wie Hegel sagt (Gesch. der Philos. II. S. 272), den Zustand der Gesellschaft und des Staats nicht als Mittel für die einzelne Person, als Grundzweck, sondern legt umgekehrt das Substanzielle, Allgemeine, zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dieß Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sey: diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht, und die Grundlage ist, systematisirt sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seinen Gliedern unterscheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist. Wir haben also auch hier die von Sokrates geforderte Unterordnung

des Einzelnen unter das Allgemeine als das sittliche Gute, nur wird sie von Plato vermittelt durch den Staat, als die organische Einheit, welcher der Einzelne als Glied angehört. Als organische Einheit aber faßt Plato den Staat auf, indem er die Gesammtheit der einzelnen, den Staat bildenden, Individuen selbst wieder als ein großes Individuum betrachtet. Wie in dem einzelnen Individuum drei verschiedene Principien zu unterscheiden sind: 1) das sinnliche, das in den auf etwas bestimmtes gehenden Bedürfnissen und Begierden sich äußert, 2) das vernünftige, der λόγος, welcher als das Allgemeine den nur auf das Einzelne gerichteten Begierden sich widersetzt, und 3) ein mittleres zwischen beiden, welches von Plato θυμός (Zorn oder Gemüth) genannt wird, indem es sowohl der Begierde verwandt ist, als auch der Vernunft gegen die Begierde beisteht, so theilt sich der Staat als organische Einheit in drei wesentlich verschiedene Bestandtheile. Es entstehen so die drei Stände, welche zusammen den Staat ausmachen: 1) der Stand der Regierenden oder der Wissenden, welche von Plato auch die Wächter genannt werden, 2) der Stand der Krieger, und 3) der Stand der Ackerbauer und Handwerker. Da aber der Staat die real gewordene Idee der Gerechtigkeit ist, so muß sich diese Idee auch an den einzelnen Ständen des Staates darstellen. Wie der Staat sich in Stände theilt, so spaltet sich die Eine Tugend der Gerechtigkeit in eine Mehrheit von Tugenden. Dem Stande der Regierenden und Berathenden kommt die Tugend der Weisheit oder der Wissenschaft zu, dem zweiten Stande, dem der Krieger, die Tugend der Tapferkeit, dem dritten Stande die Tugend der Mäßigung, die zwar eine allgemeine Tugend ist, als die, die Harmonie des Ganzen bewirkende, Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, ganz besonders aber zur Tugend des dritten Standes wird, sofern dieser als der den beiden andern untergeordnete und den sinnlichen Bedürfnissen dienende am meisten in Gefahr ist, sich von dem harmonischen Zusammenhang mit dem Ganzen abzulösen. Diesen drei Tugenden stellt Plato als vierte Tugend die Gerechtigkeit zur Seite, wodurch wir

die bekannten vier Cardinaltugenden der Alten enthalten, sie ist aber vielmehr die Grundlage der übrigen und die Idee des Ganzen. Der Begriff der Gerechtigkeit realisirt sich dadurch im Staat, daß jene drei Tugenden die Momente sind, in welche er auseinandergeht, um sich in ihnen in seiner Totalität darzustellen. Das Mittel, sowohl den Staat zu erhalten, als auch die sein Wesen bestimmende Idee immer vollständiger zu realisiren, ist die Erziehung, die die Aufgabe hat, jeden zu demjenigen zu bilden, wozu er als Glied eines auf der Idee des sittlich Guten beruhenden Ganzen bestimmt ist.

Fragen wir nun, welche Beziehung der auf diese Weise organisirte platonische Staat zum Christenthum hat, so liegt die Antwort hierauf sehr nahe. Bei aller Verschiedenheit im Ganzen und Einzelnen ist der platonische Staat ein sittliches Gemeinwesen ähnlicher Art, wie die christliche Kirche. Beiden liegt dieselbe Idee zu Grunde, die auch im Christenthum nicht hätte realisirt werden können, wenn sie nicht eine an sich wahre und vernünftige, im Wesen des Geistes selbst gegründete wäre. Wie der Mensch von Natur nicht für sich ist, sondern in natürlicher Gemeinschaft mit andern steht, so soll er auch als sittliches Wesen eine durch die Idee des sittlich Guten bestimmte Gemeinschaft bilden. Je mehr sich der Mensch des sittlich Guten, als des Allgemeinen, welchem sich jeder Einzelne unterordnen soll, bewußt wird, desto mehr muß er sich auch der gleichen Beziehung aller zu der höhern alles bestimmenden Idee bewußt werden. Die Idee soll sich in jedem Einzelnen individualisiren, in ihm zur concreten Wirklichkeit werden, sie kann sich aber in jedem nur auf individuelle Weise darstellen, und daher nur in einem Ganzen, zu welchem sich alle Einzelne als Glieder einer und derselben organischen Einheit verhalten, in ihrer Totalität zur Erscheinung kommen. Diese substanzielle Einheit des Ganzen ist in dem platonischen Staat die Idee der Gerechtigkeit, die sich in jedem Einzelnen als einem Gliede dieses Staats reflectirt, in der christlichen Kirche ist es Christus, er ist selbst der Leib, dessen Glieder alle sind, die in Gemeinschaft mit ihm stehen.

Jeder Einzelne erhält dadurch seinen sittlichen Werth nur als Theil des Ganzen, welchem es angehört, sofern auch er in seinem Theile an der höchsten Einheit Theil hat, und in seinem Verhältniß zu den Uebrigen dazu beiträgt, die Idee des Ganzen in ihrer Totalität zu realisiren. Diesen Grundgedanken seines Staats spricht Plato aus, wenn er, um auch dem niedriger Stehenden seine Stelle im Ganzen anzuweisen, sagt (Rep. XI. S. 590): „Sollen wir nun nicht sagen, damit doch auch ein solcher von demselbigen beherrscht werde, wie der Trefflichste, müsse er der Knecht jenes Trefflichsten, welcher das Göttliche herrschend in sich hat, werden? Keineswegs jedoch in der Meinung, der Knecht solle zu seinem eigenen Schaden beherrscht werden, sondern, daß es beiden das beste sey, von dem Göttlichen und Verständigen beherrscht zu werden, am liebsten zwar so, daß jeder es als sein eigenes in sich selbst habe, wenn aber nicht, dann daß es ihm von außen gebiete, damit wir alle, als von demselben beherrscht, auch nach Vermögen einander insgesammt ähnlich seyen und befreundet."

Zwischen dem Platonismus und Christenthum besteht nun freilich hierin der große Unterschied, daß der platonische Staat bloße Idee ist, die Idee der christlichen Kirche aber zur historischen Wirklichkeit geworden ist, aber durch diesen Unterschied wird die gegenseitige Beziehung beider nicht aufgehoben, vielmehr erst in das wahre Licht gesetzt. Was den platonischen Staat zur bloßen Idee macht, ist nichts anders, als der Mangel eben desjenigen Princips, durch das sich die christliche Kirche von dem platonischen Staat am eigenthümlichsten unterscheidet, des Princips der subjectiven Freiheit. Wie sehr in dem platonischen Staat der Einzelne mit allen seinen individuellen Rechten und Ansprüchen zurücktreten und seine Freiheit der Allgemeinheit des Ganzen zum Opfer bringen muß, beweisen die bekannten drei Bestimmungen, auf welche Plato seinen Staat gründen zu müssen glaubte, 1) daß es keinem Einzelnen gestattet sey, sich selbst mit freier Willkür seinen Stand zu wählen, 2) daß keiner ein Privat-Ei-

genthum haben dürfe, und 3) daß die Ehe und das darauf beruhende Familienleben ausgeschlossen sey. Eine solche Beschränkung und Unterdrückung der subjectiven Freiheit ist zu unnatürlich, als daß ein auf solchen Grundsätzen beruhender Staat jemals in der Wirklichkeit existiren könnte. Auch mit dem Christenthum stehen daher diese Grundsätze in dem größten Widerspruch, und der platonische Staat bildet in dieser Hinsicht sogar den geraden Gegensatz gegen die christliche Kirche, in welcher jeder Einzelne nur insofern ein Glied des Gesammtkörpers der Kirche ist, sofern er in demselben zu dem vollen Recht seiner Freiheit und Selbstständigkeit gelangt, und den absoluten Zweck seines Daseyns in sich selbst hat. Zur richtigen Bestimmung des Gesichtspuncts, aus welchem dieses sogenannte platonische Ideal vom Staat aufzufassen ist, bemerkt Hegel (Gesch. der Philos. II. S. 275 f.): „Plato habe in der That die griechische Sittlichkeit nach ihrer substanziellen Seite dargestellt, das griechische Staatsleben sey das, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmache, der Hauptgedanke desselben sey der, der als Princip der griechischen Sittlichkeit anzusehen sey, daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Substanziellen habe, als göttlich festgehalten werde, so daß jedes einzelne Subject den Geist, das Allgemeine, zu seinem Zwecke, zu seinem Geist und Sitte habe, nur aus, in diesem Geiste wolle, handle, lebe und genieße, so daß dieß seine Natur, d. i. seine zweite geistige Natur sey, das Subjective es in der Weise einer Natur als Sitte und Gewohnheit des Substanziellen habe. Diesem substanziellen Verhältniß der Individuen zur Sitte stehe gegenüber die subjective Willkür der Individuen, daß sie nicht aus Achtung und Ehrfurcht für die Institutionen des Staates, des Vaterlands, sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung sich bestimmen und handeln. Dieß Princip der subjectiven Freiheit sey ein späteres und in die griechische Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens. Plato habe nun den Geist, das Wahrhafte sei-

ner Welt erkannt und aufgefaßt, und es ausgeführt nach der nähern Bestimmung, daß er dieß neue Princip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es sey so ein substanzieller Standpunct, auf dem er stehe, indem das Substanzielle seiner Zeit zum Grunde liege, aber es sey auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunct sey, und das spätere Princip mit Bewußtseyn ausgeschlossen werde." In diesem bewußten absichtlichen Ausschließen würde demnach der platonische Staat in einem feindlichen Verhältniß zum Christenthum stehen, auf der andern Seite aber ist dieses Ausschließen des christlichen Princips der subjectiven Freiheit zugleich ein um so entschiedeneres Festhalten an dem Princip der allgemeinen substanziellen Einheit, und hierin gerade liegt die christliche Bedeutung des platonischen Staats. Das christliche Princip der subjectiven Freiheit ist nur darum kein einseitiges und willkürliches, weil es zugleich die Einheit des Subjectiven und Objectiven ist: der Einzelne hat seine Freiheit nur darin, daß er sich Eins weiß mit dem Allgemeinen, in der Einheit des Ganzen, welchem er als einzelnes Glied angehört, die vollkommenste Befriedigung seiner innersten subjectiven Bedürfnisse und Interessen findet. Indem also Plato die eine Seite des christlichen Princips, wenn auch mit Ausschließung der andern, aufs entschiedenste festhielt, und zwar zu einer Zeit, in welcher das immer mehr um sich greifende Princip der subjectiven Willkür das griechische Staatenleben seinem völligen Untergang zuzuführen begann, stund er eben dadurch der Idee der christlichen Kirche näher, als irgend ein anderer des Alterthums. Es liegt seinem Staate das Bewußtseyn zu Grunde, daß jene substanzielle Einheit, auf welcher das sittliche Gemeinwesen der griechischen Staaten beberuht, ein Moment sey, das in der allgemeinen Entwicklung der Menschheit nicht völlig verloren gehen könne, sondern aufbewahrt werden müsse, um einst in einer, wenn auch damals noch nicht geahneten, höhern geistigen Bedeutung, geläutert von allem, was ihm noch von den beschränkenden Formen der Gegenwart anhing, wieder aufgenommen zu werden. Nur in

diesem Sinne konnte Plato die Idee eines Staats auffassen, welcher in der Wirklichkeit nie zur Existenz kommen konnte. In der That aber ist, was in Ansehung derselben realisirt werden konnte, in der christlichen Kirche selbst zur Erscheinung gekommen. Auch in der christlichen Kirche konnte ja das Princip der subjectiven Freiheit nicht sogleich in seiner Reinheit hervortreten, sondern erst im Kampfe mit dem ihm entgegenstehenden allmählig hindurchdringen. Der Einzelne sollte sich immer wieder auf eine, seine individuelle Freiheit und Selbstständigkeit mehr oder minder vernichtende, Weise der allgemeinen Einheit des Ganzen unterordnen, und ihr alle seine persönlichen Rechte und Interessen aufopfern. Die Formen, in welchen dieß geschah, haben eine auffallende Aehnlichkeit mit den Einrichtungen, welche Plato für seinen Staat festsetzte. Strenge Scheidung der Stände, Ausschließung des Eigenthumsrechts, Aufhebung der Ehe und des Familienlebens, vollkommene Unterordnung des eigenen Willens unter den Gesammtwillen des Standes, welchem der Einzelne angehört, alle diese Institutionen haben, nur in anderer Form, auch in der christlichen Kirche die Entwicklung des Princips der subjectiven Freiheit so lange gehemmt, bis es stark genug wurde, durch Entfernung jener Formen, die die Kirche in einen Staat verwandelten und ihre Idee im Sichtbaren untergehen zu lassen schienen, die hemmenden Bande zu durchbrechen. So hat der platonische Staat auch auf der Seite, auf welcher er in dem directesten Gegensatz zur christlichen Kirche steht, eine nahe Beziehung zum Christenthum, und ist überhaupt, auch als bloße Idee, ein nicht unwichtiges Moment, durch welches der Uebergang aus der alten griechischen Welt in die christliche vermittelt wird.

Der platonische Staat ist die real gewordene Idee der Gerechtigkeit. Schon hieraus erhellt, wie die platonische Ideenlehre mit der ethischen Seite der platonischen Philosophie, von welcher bisher die Rede war, zusammenhängt. Bei der großen Bedeutung, welche die Lehre von den Ideen im platonischen System hat, ist mit Recht vorauszusetzen, daß das

Christliche des Platonismus, wenn es überhaupt sich auf einen bestimmten Begriff bringen läßt, sich besonders auch an dieser Lehre zu erkennen geben werde. Es ist mit Beziehung auf die Ackermann'sche Schrift schon oben darauf hingewiesen worden. Die platonischen Ideen sind, wie sie Ackermann mit Recht nennt, himmlische Kräfte, die lebendigen Quellen des Heils und der Seeligkeit, die Heilande der Welt und des Lebens. Das Allgemeine, welches Sokrates im Menschen zum Bewußtseyn zu bringen bezweckte, hat in den platonischen Ideen des Wahren und Schönen, des Guten und Gerechten, und wie sonst die verschiedenen Gestalten oder Gesichtspuncte (εἴδη) heißen mögen, unter welchen Plato das Allgemeine auffaßte, seine concreten Bestimmungen erhalten, und tritt daher auch in objectiver Bedeutung dem Bewußtseyn gegenüber. Sie sind das höhere ideale Bewußtseyn des Menschen selbst, aber auch das an sich Seyende, Ewige, die übersinnliche unsichtbare Welt, deren Reflex die sinnliche sichtbare ist. So unmittelbar ihre Beziehung zum Wesen Gottes ist, so sind sie doch an sich nicht das Wesen Gottes selbst, sofern, was eine Bestimmung des Wesens Gottes ist, von dem abstracten Begriff desselben unterschieden werden muß, sie sind in dieser Hinsicht nur das Vermittelnde zwischen Gott und der Welt, die Urformen des sich offenbarenden göttlichen Wesens. So betrachtet nehmen sie im Platonismus dieselbe Stelle ein, welche Christus im Christenthum, und der Unterschied ist zunächst nur dieser, daß sie als Ideen in unbestimmter Vielheit sind, was Christus als concrete Einheit ist. Doch tritt auch in ihnen schon eine höhere alles umfassende Einheit hervor, wenn Plato ganz besonders die Idee des Guten als diejenige hervorhebt, welche „zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe erblickt, wenn man sie aber erblickt hat, auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für Alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, so daß diese sehen muß, wer vernünftig handeln will in eigenen

oder öffentlichen Angelegenheiten" (Rep. VII. S. 517). Die Idee des Guten ist demnach hier auf ähnliche Weise der Inbegriff aller Ideen, das höchste Princip der göttlichen Wirksamkeit und Offenbarung, das Princip aller Wahrheit und Vernunft, wie in der Folge in der alexandrinischen Religionsphilosophie der göttliche Logos als die ἰδέα ἰδεῶν, als der Ort und Mittelpunct und der lebendige Träger aller Ideen gedacht wurde *). Der so sichtbar aus der platonischen Ideenlehre hervorgegangene alexandrinische Logos zeigt hier sehr klar den engen Zusammenhang, wie des Platonismus und Christenthums überhaupt, so insbesondere der platonischen Ideenlehre und der christlichen Logoslehre, während der einfache johanneische Satz: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο uns zugleich den großen, durch keine Vermittlung aufzuhebenden, Unterschied auch zwischen dem Platonismus und dem Christenthum in prägnanter Kürze in die Augen springen läßt. Wenn nun auch in diesem Sinne von einem Fleisch- und Menschwerden der göttlichen Ideen nach Plato nicht die Rede seyn kann, so treten doch auch auf diesem Puncte Platonismus und Christenthum in ein sehr nahes Verhältniß zu einander. Expliciren wir uns den johanneischen Satz, so liegt zweierlei in ihm: 1) der Logos steht, sofern er Fleisch geworden und Mensch ist, in einem immanenten Verhältniß zur Menschheit, er ist der Gottmensch, und als Gottmensch nicht der Mensch in seiner Einzelheit, sondern in seiner Allgemeinheit, der an sich seyende, allgemeine, in der Identität mit Gott stehende Mensch; 2) dieses Verhältniß des Logos zur Menschheit ist ein gewordenes, in der Zeit entstandenes. Beides gilt auch von den platonischen Ideen. Da, wie schon Sokrates lehrte, der Mensch die Quelle, wodurch er sich des Göttlichen bewußt wird, in sich selbst hat, der Geist des Menschen selbst diese Quelle ist, das Göttliche, Wesentliche selbst in sich enthält, es aus sich selbst zum Bewußtseyn bringt, so sind die

*) Man vergl. hierüber Gfrörer Philo und die alexandrinische Theosophie 1831. I. Th. S. 181 f.

Ideen nichts anders als dieser göttliche Inhalt des Geistes, sein innerstes Wesen selbst, die immanente Grundlage des Geistes, oder der Seele des Menschen. Es beruht hierauf die bekannte von Plato so oft wiederholte und nachgewiesene Behauptung, daß eigentlich nichts gelernt werden könne, daß alles Lernen eine bloße Wiedererinnerung sey, eine Erinnerung dessen, was wir schon besitzen, an sich schon wissen, ehe es zum klaren Bewußtseyn in uns kommt, ein Erzeugen des Wissens aus sich selbst. Ein immanentes Verhältniß des Gottmenschen Christus zur Menschheit in diesem Sinne scheint zwar zunächst dem christlichen Bewußtseyn ferner zu liegen; demungeachtet hat die christliche Theologie sich nicht enthalten können, auch diese Seite des Verhältnisses zwischen Christus und dem Menschen hervorzuheben. Sie liegt in der protestantischen Lehre von dem göttlichen Ebenbild, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, und von der justitia originalis, in deren Zustande sich der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch ursprünglich befand. Da Christus selbst das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes ist, und die justitia originalis ihrem Wesen nach dieselbe Gerechtigkeit ist, durch welche das Verhältniß der Erlösten zum Erlöser vermittelt wird, wenn Christus durch den Glauben die Gerechtigkeit des Menschen wird, so erhellt hieraus, in welchem engen und unzertrennlichen Verhältniß, der Natur der Sache nach, Christus zu dem ursprünglichen, idealen, dem an sich seyenden Menschen steht. Nehmen wir nun noch dazu, daß nach einer ausdrücklichen, den protestantischen Lehrbegriff wesentlich vom katholischen unterscheidenden Bestimmung jene justitia originalis zur Natur des Menschen selbst gehört, kein donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed vere naturalis ist, also nicht blos als ein der geistigen Anschauung des Menschen vorgehaltenes Urbild äußerlich über dem Menschen schwebt, sondern ganz in seine eigene Natur gesetzt werden muß, so läßt sich sogar sagen, Christus sey, von dieser Seite seines Verhältnisses zum Menschen betrachtet, der innere Mensch selbst, der Mensch an sich, die zu dem Wesen des Menschen

selbst gehörende ursprüngliche Gerechtigkeit, oder der urbildliche, das Wesen Gottes in sich reflectirende, Mensch. Was daher auf dem Standpuncte des Christenthums die Erneuerung des Menschen zu seinem ursprünglichen Bilde ist, ist im Platonismus die platonische Wiedererinnerung. Hier wie dort besteht das Wesen der Veränderung, die mit dem Menschen vorgehen muß, um das zu werden, was er an sich ist, darin, daß das dem Bewußtseyn entschwundene ursprüngliche Innere in ihm wiederhergestellt wird. Bei der Wiedererinnerung scheint zwar die sie bewirkende Thätigkeit nur von dem Menschen selbst auszugehen, allein auch nach Plato ist das eigentlich Bewegende nur die Idee. Die Idee ist es, welche selbst die Erinnerung an sie in dem Menschen weckt, sich gleichsam selbst aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche herabläßt, wenn sie entweder durch irgend eine sinnliche Erscheinung auf das empfängliche Gemüth des Menschen einen Eindruck macht, durch welchen sie selbst zur Anschauung kommt, oder die Erinnerung an sie durch solche vermittelt wird, die sie selbst schon in ihrem Bewußtseyn gegenwärtig haben, und sie in den Seelen anderer, in deren Bewußtseyn sie noch schlummert, gleichsam schöpferisch erzeugen (vergl. Phädr. S. 250 f.). Hierin liegt zugleich, wie das immanente Verhältniß der Ideen zum Bewußtseyn auf der andern Seite ein werdendes, in der Zeit sich realisirendes ist. Wenn die Idee erwacht, mit ihrem himmlischen Licht das Dunkel des Bewußtseyns zerstreut und erhellt, dann hüllt sie sich in sinnliche Form und nimmt gleichsam menschliche Gestalt an. Aber freilich ist diese Fleisch- und Menschwerdung der Ideen nur ein in den Individuen ewig sich wiederholender Act, nicht die Eine objectiv historische Thatsache des σὰρξ ἐγένετο des christlichen Logos. Da aber dieses Objective des Christenthums selbst wieder seine subjective Seite hat, jenes σὰρξ ἐγένετο gleichsam auch in allen denen erfolgen muß, die den Fleisch gewordenen Logos lebendig in sich aufnehmen, so muß in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen Platonismus und Christenthum so bestimmt werden, daß der Platonismus in das Eine

Moment des Subjectiven zusammenfallen läßt, was das Christenthum als ein doppeltes Moment, als ein objectives und ein subjectives, unterscheidet und auseinanderhält.

Es führt uns dieß auf einen weitern Punct. Die Ideen sind das Wesen des Geistes selbst, aber sie sind es nur nach Einer Seite, sie sind das Göttliche und Uebersinnliche im Menschen, die andere Seite aber ist die von dem göttlichen Inhalt der Ideen abgekehrte sinnliche. So steht im Christenthum Christus der im Zustande der Sünde sich befindende Mensch gegenüber, und wie Christus in Beziehung auf diesen Zustand der Erlöser ist, so haben auch die göttlichen Ideen Plato's die Bestimmung, erweckend und erlösend in das dem Göttlichen entfremdete, von der überwiegenden Macht des Sinnlichen beherrschte und verdunkelte Leben des Menschen einzugreifen. Das Bedürfniß einer Erlösung wird also hier wie dort vorausgesetzt. Begründet ist aber dieses Bedürfniß nur, wenn der Zustand, aus welchem der Mensch hinausgeführt werden soll, als ein nicht ursprünglich vorhandener, sondern erst entstandener, also auch nicht zum Wesen des Menschen selbst gehörender betrachtet wird. Im Christenthum ist daher die justitia originalis das Ursprüngliche, die Sünde das erst Nachfolgende. Auch der Platonismus unterscheidet auf ähnliche Weise zwei verschiedene Zustände des Lebens der Seele. Es gehört hieher der berühmte Mythus vom Abfall der Seelen, dessen Hauptzüge folgende sind (Phädr. S. 246 f.): Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel in verschiedenen Gestalten, die vollkommene und befiederte Seele schwebt in den höhern Gegenden und waltet durch die ganze Welt, die entfiederte aber schwebt umher, bis sie auf ein Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird und einen erdigen Leib annimmt. Die Ursache, warum der Seele das Gefieder ausfällt, ist: das Gefieder hat die Kraft, dahin, wo das Geschlecht der Götter wohnt, emporzuheben, und der Seele das Göttliche, nämlich das Schöne, Weise und Gute, und was dem ähnlich ist, mitzutheilen. Wenn nun der große Herrscher im Himmel Zeus seinen geflügelten

Wagen lenkend auszieht, und die Zahl der Götter und Geister ihm nachfolgt mit allen, die zu der Zahl der zwölf herrschenden Götter geordnet sind, so gibt es innerhalb des Himmels viel Herrliches zu schauen, noch mehr aber, wenn die Seelen, an den äußersten Rand gekommen, auf dem Rücken des Himmels stehen und von seinem Umschwung fortgerissen werden außerhalb des Himmels, in den überhimmlischen Ort, wo nur der Führer der Seele, die Vernunft, das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seyende Wesen beschaut, um welches her das Geschlecht der wahrhaften Wissenschaft jenen Ort einnimmt. Hat die Seele in diesem Umlauf die Gerechtigkeit selbst, die Besonnenheit, und die wahre keiner Veränderung unterworfene Wissenschaft erblickt und sich daran erquickt, so taucht sie wieder in das Innere des Himmels. Von den Seelen aber, welche am besten dem Gott nachfolgten, haben zwar einige das Haupt des Führers hinausgestreckt, aber, geängstet von ihren Rossen, kaum das Seyende erblickt, andere erhoben sich bisweilen und tauchten dann wieder unter, so daß sie im gewaltigen Sträuben der Rosse einiges sahen, anderes aber nicht. Die übrigen aber werden allesammt, unvermögend, sich zu dem Obern zu erheben, im untern Raume weit herumgetrieben, und indem jede der andern zuvorzukommen sucht, entsteht Getümmel, Streit und Angstschweiß, wobei durch Schuld schlechter Führer viele verstümmelt werden und ihr Gefieder starken Verlust erleidet, alle aber nach vielen erlittenen Beschwerden untheilhaft der Anschauung des Seyenden davongehen und so sich nur an scheinbare Nahrung halten. Nach dem Gesetz der Adrasteia erleidet die Seele, welche als des Gottes Begleiterin etwas von dem Wahrhaften erblickt hat, keinen Schaden bis zum nächsten Auszug. Welche Seelen aber aus Unvermögen von Vergessenheit und Trägheit übernommen niedergedrückt werden und das Gefieder verlierend zur Erde fallen, diese werden in der ersten Zeugung noch in keine thierische Natur eingepflanzt, sondern je nachdem sie mehr oder weniger geschaut haben, in den Keim eines Mannes, der ein Freund der Weisheit oder

des Schönen wird, eines verfassungsmäßigen Königs, oder eines kriegerischen und herrschenden, eines Staatsmanns, Gewerbetreibenden" u. s. w. Dieß ist das Wesentliche des Mythus, so weit derselbe hier in Betracht kommt. Es ist klar, daß der Grundbegriff desselben nicht sowohl ein Sündenfall, als vielmehr nur ein Abfall der Seelen ist. Die Ursache des Falls der Seelen ist, wenn auch ihre eigene Schuld, doch in letzter Beziehung ein Mangel an geistiger Kraft, das ihnen von Natur inwohnende Unvermögen, sich zu dem an sich Seyenden zu erheben. Wenn auch die Seelen ursprünglich alle einander gleich sind, alle demselben Zuge folgen, so offenbart sich doch, sobald es zur Entwicklung ihrer geistigen Kraft kommt, ein sehr großer Unterschied. Wie das Christenthum die Ursache des Falls in eine Selbstbestimmung des Willens setzt, durch welche der Mensch vom Göttlichen sich hinwegwandte, aus der Unterordnung seines Willens unter den göttlichen Willen heraustrat, so leitet der Platonismus diesen Abfall aus der Unfähigkeit ab, das Göttliche zu erkennen. Die Erkenntniß des Göttlichen als des Absoluten, an sich Seyenden, ist das Höchste, wovon der Platonismus ausgeht; welcher Seele es an der hiezu nöthigen geistigen Kraft fehlt, eine solche sinkt von dem ursprünglichen vollkommenen Zustand in einen unvollkommenen herab. Indem aber auch das Christenthum die sittliche Willensbestimmung, welche die Ursache des Falls wurde, aus einem über jedes individuelle Bewußtseyn hinausliegenden Willensact herleitet, treffen beide, Christenthum und Platonismus, wieder in Einem Puncte zusammen. Sie stimmen beide darin mit einander überein, daß der gegenwärtige, zur Natur des Menschen gehörende, Zustand ein erst gewordener ist, die Ursache des Falls, welcher Begriff von sittlicher Schuld auch mit demselben verbunden werden mag, jenseits des zeitlichen Bewußtseyns des Einzelnen liegt, und daher auch bei allem, was dem Einzelnen als seine eigene sittliche Schuld zuzurechnen ist, immer schon vorausgesetzt werden muß; der Mensch an sich, seinem wahren Seyn nach betrachtet, ist ein anderer, als der Mensch in

der Erscheinung und Wirklichkeit, ist jener in einem dem Göttlichen adäquaten Zustand, so ist dagegen dieser stets mit Unvollkommenheit und Schuld behaftet.

Sehen wir dieß als den wesentlichen, mit der christlichen Lehre zusammenstimmenden, Inhalt des platonischen Mythus an, so kann hier noch die Frage entstehen, wie es sich mit dem Zustand der Präexistenz verhält, in welchen Plato den Abfall der Seelen setzt: haben wir diesen Fall aus der übersinnlichen Welt in die sinnliche eigentlich zu nehmen oder uneigentlich? Daß er nur uneigentlich zu nehmen sey, daß Plato die dem platonischen Philosophem gewöhnlich gegebene Vorstellung, nach welcher die Seele für sich schon vor diesem Leben existirte, und dann in die Materie herabfiel, sich mit ihr vereinigte, sich damit befleckte, und ihre Bestimmung sey, die Materie wieder zu verlassen, nicht gehabt habe, behauptet Hegel (Gesch. der Philos. II. S. 209. f.). Davon sey bei Plato nicht die Rede, er sage nichts von einem Abfall aus einem vollkommenen Zustande, daß der Mensch dieß Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe, sondern er habe das Bewußtseyn, daß dieß nur eine gleichnißweise Vorstellung sey: das, was er als das Wahre ausspreche, sey, daß das Bewußtseyn an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben sey, daß der Mensch in reinen Gedanken es anschaue und erkenne, und dieß Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung sey. Da Plato die Idee eines Abfalls der Seele nur mythisch vorträgt, und das Wesen des Mythus darin besteht, die Idee in der Form einer in der Zeit geschehenen Handlung darzustellen, deren Wahrheit nur die Idee ist, so kann jener Abfall nur als eine mythisch bildliche Vorstellung genommen werden, nur hängt die Frage nach der Realität dieser Vorstellung mit der allgemeineren Frage zusammen, welche Bedeutung der Mythus überhaupt für Plato gehabt habe, ob die Darstellung philosophischer Ideen in Mythen bei ihm ihren Grund nicht darin hatte, daß er die Vorstellnngen, welche wir von unserm Standpunkt aus allerdings zur bloßen mythischen Form rechnen können, gleichwohl von dem Inhalt

der Idee noch nicht völlig abzusondern vermochte? Es ist hier nicht der Ort, in diese Untersuchung weiter einzugehen; da es uns hier nur um die Bestimmung des Verhältnisses des Platonischen und Christlichen zu thun ist, so ist hier vielmehr nur daran zu erinnern, daß uns dieselbe Frage auf dem Gebiete der christlichen Theologie begegnet, in der Verschiedenheit der Ansichten über die 1 Mos. 3. enthaltene Erzählung. Wird diese Erzählung als wirkliches historisches Faktum genommen, so wird der Ursprung der Sünde auf dieselbe Weise durch eine geschichtliche Vorstellung erklärt, wie im platonischen Mythus, durch die Voraussetzung einer bestimmten historischen Thatsache, deren Schauplatz dort in die übersinnliche, hier zwar in die sinnliche aber zugleich durch den paradiesischen Zustand von der Wirklichkeit streng geschiedene Welt verlegt ist. Nehmen wir aber jene Erzählung als eine bloße mythische oder bildliche Vorstellung, so müssen wir, um den Ursprung der Sünde zu erklären, von der Geschichte zum Begriff fortgehen. Was die geschichtliche Auffassung in zwei einander entgegengesetzte, geschichtlich auf einander folgende Zustände auseinanderlegt, ist auf dem Standpunkte des Begriffs der Gegensatz des Allgemeinen und des Besondern, der Idee und der Wirklichkeit. Der allgemeine Mensch, der Mensch nach der wahren Idee seines Wesens ist der von Gott in ursprünglicher Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffene Urmensch, der Mensch in der Wirklichkeit, als der einzelne in die Besonderheit des Daseyns herausgetretene Mensch ist der in seinem natürlichen Seyn mit der Sünde behaftete und der Erlösung von der Sünde bedürftige, deren Realität ihm dadurch verbürgt wird, daß er auch als der Einzelne in seinem Fürsichseyn mit dem allgemeinen Menschen an sich Eins ist: in dieser Identität wird der Widerspruch der Wirklichkeit, seines natürlichen Seyns, mit der Idee wieder aufgehoben *). Wie es

*) Man vgl. hier, wie über das Obige S. 39. meine Schrift: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Zweite Ausg. Tüb. 1836. S. 115. f. 209. f.

sich nun auch mit jener mythischen Vorstellung Platos verhalten mag, in jedem Falle tritt sie bei ihm selbst dadurch wieder zurück, daß er statt von dem jetzigen Leben ein früheres zu unterscheiden, von den einzelnen Seelen die allgemeine Seele unterscheidet. Es ist hier nicht zu übersehen, daß Plato alles, was Seele heißt, unter Einem Begriff zusammenfaßt, und die Seele als das sich selbst bewegende Unsterbliche definirt *). Was sich selbst bewegt, ist unsterblich, unvergänglich, was aber seine Bewegung von einem andern hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Princip, weil es seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem andern hat, und ebenso wenig kann es aufhören, sich zu bewegen, denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Andern hat. Die Seele in diesem Sinne ist die Eine allgemeine absolute, oder, wie Plato sie nennt, göttliche Seele, die erhaben über jeden Wechsel des Entstehens und Vergehens in der stets reinen und ungetrübten Anschauung des Göttlichen lebt. Von dieser göttlichen Seele aber ist die menschliche zu unterscheiden, in welcher sich die Eine allgemeine Seele in die unendliche Vielheit der einzelnen Seelen theilt und individualisirt, und in der Gesammtheit der menschlichen Individuen gleichsam in die Gestalt eines großen menschlichen Leibes sich hüllt. Mit diesem Unterschied einer göttlichen und menschlichen Seele ist in die letztere die ganze Differenz des zeitlichen Daseyns gesetzt. Die göttliche Seele ist die ewig sich gleichbleibende, deren Rosse und Führer, wie Plato dieß mythisch ausdrückt, alle selbst gut und von guter Abkunft sind, die andern aber, die der menschlichen Seele, sind vermischt, denn nur eines der beiden Rosse ist gut und edel und von solchem Ursprung, das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit (Phädr. S. 246.). In dieser Doppelnatur der menschlichen Seele liegt sowohl die Quelle alles Ungöttlichen, welchem die Seele in der sinnlichen Welt

*) Phädr. S. 245. πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος, τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον u. s. w.

sich hingibt, als auch das wesentliche Band, das sie mit dem Göttlichen und Absoluten verbindet. So wenig das Besondere vom Allgemeinen getrennt werden kann, so wenig kann das Band der Identität zwischen der göttlichen und menschlichen Seele gelöst werden, jede einzelne Seele ist ihrem wahren Wesen nach auch wieder die allgemeine Seele, die das Allgemeine, das an sich Seyende denkende. So ist das Verhältniß der individuellen Seelen zur allgemeinen Seele in folgender Stelle des Menon (S. 81.) aufgefaßt: „Wie die Seele unsterblich ist und oftmals geboren, und was hier ist und in der Unterwelt alles erblickt hat, so ist auch nichts, was sie nicht hätte in Erfahrung gebracht, so daß nicht zu verwundern ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag sich dessen zu erinnern, was sie früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist, und die Seele alles inne gehabt hat, so hindert nichts, daß wer nur an ein Einziges erinnert wird, was bei den Menschen lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wann er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen.“ Ist dieß von der individuellen oder der allgemeinen Seele gesagt? Es kann von jener nur insofern gelten, sofern sie auf jedem einzelnen Punkte im Stande ist, sich zum Denken des Allgemeinen zu erheben und ihre Identität mit der Einen allgemeinen Seele wiederherzustellen. Wir haben hier einen neuen merkwürdigen Beweis davon, wie tief dem Platonismus das innere Bedürfniß eingeboren ist, an diejenige Stelle des Systems, auf welcher im Christenthum Christus als der Eine gottmenschliche Vermittler des Göttlichen und Menschlichen steht, ein entsprechendes Princip zu setzen. Schon die Ideen, die im Mittelpunkt des Bewußtseyns das Uebersinnliche und Sinnliche zur Einheit verknüpfen, sind ein vermittelndes Princip dieser Art, aber die lebendige Trägerin der Ideen, ihr eigentliches Subjekt ist die unsterbliche Seele, die sowohl göttlicher als menschlicher Natur ist. Die menschliche Seele hat ihre Wahrheit in der göttlichen, und die göttliche die Wirklichkeit ihrer Existenz in der menschlichen. An sich aber ist es eine und dieselbe Seele, die sowohl göttlicher als

menschlicher Natur ist, wie der Gottmensch in der Zweiheit seiner Naturen einer und derselbe ist. Aber diese an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die das Christenthum in der Geschichte und Person des Gottmenschen als historische Thatsache anschaut, als das vollkommenste Einsseyn des Menschen mit Gott in dem Einen Individuum stellt sich in dem Platonismus nur als die ewige Menschwerdung der Einen göttlichen Seele dar, die in der unendlichen Vielheit der Individuen immer wieder vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben hindurchgeht. Eben darin aber, daß dem Platonismus die Einheit des Göttlichen und Menschlichen immer nur auf relative nicht aber auf absolute Weise zum Bewußtseyn kommt, sofern er sie nicht wie das christliche Bewußtseyn als eine in dem Einen Gottmenschen absolut realisirte weiß, liegt der Grund, daß sich ihm immer wieder, sey es auch nur in mythischer Form das Bewußtseyn aufdringt, das Göttliche habe im Menschlichen nicht seine wirkliche Existenz, beide seyen an sich nicht Eins, sondern getrennt, oder es sey nur ein zufälliges Band, das das Göttliche und Menschliche zur Einheit verbindet, eine zufällige Schuld, in deren Folge das Göttliche aus der übersinnlichen Welt zur sinnlichen herabsinkt, die Herablassung Gottes zur Menschheit, seine Menschwerdung sey also keine That seiner ewigen Liebe. Das ist jener falsche platonische Idealismus, die Einseitigkeit, die zwar in der Wirklichkeit eine nothwendige innere Beziehung zur Idee, nicht aber in der Idee die gleiche Beziehung zur Wirklichkeit anerkennt, und mit der Wirklichkeit immer wieder die Vorstellung verbindet, sie sey nur der nichtige, nie zur wahren concreten Realität gelangende Schein.

Die Möglichkeit der Erlösung beruht auf dem unzertrennlichen Bande der Identität des Göttlichen und Menschlichen, darauf, daß der Mensch an sich mit Gott Eins ist. Diese an sich seyende Einheit des Menschlichen und Göttlichen, in welcher die ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur besteht, ist die nothwendige Voraussetzung der Erlösung. Auch im Platonismus wird dieß nicht verkannt. So sehr er von

dem Bewußtseyn des Gegensatzes des Uebersinnlichen und Sinnlichen, des Göttlichen und Menschlichen, durchdrungen ist, so eifrig ist er bemüht, in dem Menschlichen den nothwendigen Anknüpfungspunkt nachzuweisen und festzuhalten, in welchem sein steter unauflöslicher Zusammenhang mit dem Göttlichen verbürgt ist. Es liegt dieß in der im Phädrus (S. 249) wiederholt ausgesprochenen Behauptung, daß die Seele eines Menschen ihrer Natur nach das Seyende geschaut haben müsse, weil sie sonst nicht in dieses Gebilde gekommen wäre, eine Seele, die niemals die Wahrheit erblickt habe, könne auch niemals eine menschliche Gestalt annehmen, denn der Mensch müsse nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen, welches als Eines hervorgehe aus vielen durch den Verstand zusammengefaßten Wahrnehmungen, und dieß sey die Erinnerung von jenem, was einst unsere Seelen gesehen, als sie Gott nachwandelten, und das übersehend, was wir jetzt das Wirkliche nennen, zu dem wahrhaft Seyenden das Haupt emporrichteten. Dieß ist der platonische Ausdruck für die, die Erlösung bedingende, ursprüngliche Vollkommenheit der menschlichen Natur: der Mensch muß eine logische Natur haben, das Vermögen, das Allgemeine zu denken, oder, nach dem mythischen Ausdruck, das Göttliche irgendwie geschaut haben, wenn es in ihm zum vollen Bewußtseyn kommen soll. Das objektiv dargebotene Göttliche kann dem Menschen nicht zum Heil dienen, wenn es nicht in ihm selbst einen Anknüpfungspunkt hat, es darf seiner Natur bei aller Verdunklung nicht an der innern Empfänglichkeit fehlen, es in sich aufzunehmen. Auf dieser subjektiven Seite steht im Christenthum der Glaube, welcher, obgleich selbst durch göttliche Thätigkeit geweckt, doch zugleich aus der innersten Tiefe der Subjektivität des Einzelnen hervorgeht, und in seinem Begriff sogleich die reichste Fülle des auf dieser Seite sich entwickelnden göttlichen Lebens vor uns aufschließt. Aber auch der Platonismus hat hier eine seiner schönsten, das Christenthum am nächsten berührenden Seiten. Was im Christenthum der Glaube ist, ist im Platonismus die Liebe, und so bedeutungsvoll der christliche Glaube ist, so vielsagend ist auch, schon

dem Namen nach, die platonische Liebe *). Es gibt kaum ein wesentliches Moment in dem Begriff des Glaubens, das sich nicht auch in der platonischen Liebe aufweisen ließe. Wie der Glaube sowohl göttlichen als menschlichen Ursprungs ist, auf der einen Seite ein Geschenk der Gnade ist, auf der andern aber seine tiefste Wurzel in dem Herzen des Menschen selbst hat, und sogar nichts anders ist, als die für das Göttliche aufgeschlossene Subjektivität des Menschen selbst, so gehört es auch zum eigentlichsten Wesen der platonischen Liebe, dieselbe Doppelnatur zu haben. Sie ist der von Plato im Gastmal mit allen Zügen einer ächt platonischen Darstellung geschilderte Eros, welcher, weil der Mangel des Guten und Schönen und das Verlangen nach demselben zu seiner Natur gehört, kein Gott ist, sondern nur ein Mittelwesen zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen, ein großer Dämon. Alles Dämonische aber ist, wie Plato den Sokrates aus dem Munde der weisen Diotima die Natur desselben erklären läßt, zwischen Gott und dem Sterblichen, und seine Verrichtung ist zu verdollmetschen und zu überbringen den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt, der Einen Gebete und Opfer, und der andern Befehle und Vergeltung der Opfer. In der Mitte zwischen beiden ist es also die Ergänzung, daß nun das Ganze in sich selbst verbunden ist. Und

*) Man kann nicht sagen, wie Ackermann sagt (S. 309.), die Liebe sey nach platonischer, wie nach christlicher Lehre die wirksamste Kraft zu Erreichung des bezweckten Heils. Diese Stelle hat im Christenthum nicht die Liebe, sondern der Glaube, aus welchem die Liebe erst hervorgeht. Daher ist die platonische Liebe nicht mit der christlichen Liebe, sondern dem christlichen Glauben zu parallelisiren. Hiedurch erledigt sich von selbst der von Ackermann (S. 322.) aufgeworfene Zweifel über den geringen Werth, welchen Plato dem Glauben beigelegt habe. Ackermann bemerkt selbst ganz richtig: „man muß nur den Glauben bei Plato nicht im Wort, sondern in der Sache suchen." Der Sache nach aber hat bei Plato die Liebe als Princip dieselbe Bedeutung, welche im Christenthum der Glaube hat.

durch dieses Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihungen und Besprechungen, und allerlei Wahrsagung und Bezauberung. Denn Gott verkehrt nicht mit Menschen. Solcher Dämonen nun gibt es viele und vielerlei und einer von ihnen ist auch Eros. Da dieser Eros nur die mythische Personifikation jener Liebe ist, welche Plato im Phädrus als den innern Zug der menschlichen Natur zum Göttlichen schildert, so kann das hier objektiv Dargestellte nur subjektiv verstanden werden, und die Liebe ist daher, wie der Glaube, das subjektive Organ, durch welches der Mensch das Göttliche in sich aufnimmt, und sich in eine innere Gemeinschaft zu demselben setzt. Indem nach der Lehre des Christenthums der Glaube allein ein solches Organ ist, geht er aus den innersten Bedürfnissen des menschlichen Herzens hervor, er allein kann sie befriedigen, und das beseligende Band zwischen Gott und dem Menschen knüpfen. Er ist seinem Wesen nach nichts anders, als das aus dem tiefsten Gefühl des Mangels entspringende sehnsuchtsvolle Verlangen, die das ganze Wesen des Menschen umfassende Form, die sich mit göttlichem Inhalt erfüllen will, die vertrauensvolle Richtung auf das Eine, das Noth ist, der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, in welcher allein das wahre Leben des Geistes besteht. Sofern er aber diese tiefsten Bedürfnisse nicht blos anregt und erweckt, sondern auch stillt und befriedigt, das Göttliche, auf welches seine Richtung geht, auch wirklich ergreift, ist er, so arm er auf der einen Seite ist, so reich auf der andern; ist er hier die leere, nur receptiv sich verhaltende, Form, so ist er dort die erfüllte, alles Göttliche in sich tragende, ist er hier die an sich selbst verzagende Schwachheit, so ist er dort die kühnste, zum Höchsten und Herrlichsten sich aufschwingende Zuversicht. Alles dieß gehört auch zum Wesen der platonischen Liebe. Darum ist jener Eros, wie ihn Plato im Gastmal schildert, „der Sohn der Penia und des Poros, der Armuth und des Reichthums, damals erzeugt, als an dem von den Göttern aufs Herrlichste gefeierten Feste der Geburt der Aphrodite, der Göttin der Schönheit, die Penia

in ihrer Armuth und Dürftigkeit den Anschlag faßte, mit Poros ein Kind zu erzeugen. Dieser Herkunft gemäß befindet sich Eros in solchen Umständen, daß er immer arm ist, und bei weitem nicht fein und schön, wie die Meisten glauben, vielmehr rauh, unansehnlich, unbeschuht, ohne Behausung, auf dem Boden immer umher liegend und unbedeckt, schläft er vor den Thüren und auf den Straßen im Freien, und ist der Natur seiner Mutter gemäß immer der Dürftigkeit Genosse. Aber nach seinem Vater hinwiederum stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, keck und rüstig, sinnreich und philosophirt sein ganzes Leben lang. Er ist weder wie ein Unsterblicher geartet, noch wie ein Sterblicher, bald an demselben Tag blühend und gedeihend, wenn es ihm gut geht, bald auch hinsterbend, und dann wieder auflebend nach seines Vaters Natur." Das ist der innere Zug des Menschen zum Göttlichen, wie er auf der einen Seite zwar nur die ganze Bedürftigkeit des menschlichen Wesens zum Bewußtseyn bringt, auf der andern aber auch die reichste Befriedigung für die höchsten Bedürfnisse gewährt. Wie dieser Zug nur von oben her im Menschen angeregt werden kann, sobald er aber angeregt ist, zum mächtigsten, den ganzen Menschen beherrschenden Trieb wird, schildert Plato in jener Rede des Sokrates im Phädrus, in welcher auch der oben angeführte Mythus von der Seele erzählt wird. Und eben hierin, um diesen Zug nach seiner objektiven und subjektiven Seite in seiner ganzen Bedeutung hervorzuheben, als den innersten zum Wesen des Menschen selbst gehörenden Trieb, liegt der Grund, warum ihn Plato als die Liebe zum Schönen darstellt. Wie die sinnliche Liebe der mächtigste Trieb ist, immer aber ein bestimmtes Objekt voraussetzt, auf welches sie gerichtet ist, und von welchem sie erweckt wird, so verhält es sich auch mit der geistigen Liebe zum Schönen oder Göttlichen. Das Schöne ist eigentlich das Gute, wer das Schöne liebt, liebt eigentlich das Gute, da, wie Plato im Gastmal sagt (S. 205.), die Menschen nichts anders lieben, als das Gute, das Schöne aber ist die, die subjektive Empfänglichkeit für das Gute vermittelnde, Form. Denn das We-

sen des Guten entflieht uns, wie Plato im Philebus sagt (S. 64.), in die Natur des Schönen, daher müssen wir, weil wir das Gute nicht in Einer Form auffangen können, es in diesen dreien zusammenfassen, der Schönheit, Verhältnißmäßigkeit und Wahrheit. Warum aber das Gute oder Göttliche vor allem in der Form der Schönheit sich darstellt, erklärt Plato im Phädrus (S. 250.): „Es ist nicht leicht bei dem, was hier ist, an jenes, was wir vormals geschaut haben, sich zu erinnern, weder denen, die das Dortige nur kümmerlich sahen, noch denen, welche, nachdem sie hieher gefallen, ein Unglück betroffen, daß sie, irgendwie durch Umgang zum Unrecht verleitet, das ehedem geschaute Heilige in Vergessenheit gestellt; ja wenige bleiben übrig, denen die Erinnerung stark genug beiwohnt. Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des Dortigen sehen, werden sie entzückt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen. Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können auch nur Wenige von ihnen, mit Mühe jenen Bildern sich nahend, des Abgebildeten Geschlecht erkennen. Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Zeus, andere einem andern Gott, folgend des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genoßen, und in ein Geheimniß geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten untadelig selbst und unbetroffen von den Uebeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichten vorbereitet und geweihet in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserm Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt eingekerkert, wie ein Schaalthier, mit uns herumtragen. Dieses möge der Erinnerung geschenkt seyn, um derentwillen es aus Sehnsucht nach dem Damaligen jetzt ausführlicher ist geredet worden. Was nun die Schönheit betrifft, so glänzte sie, wie gesagt, schon unter jenen wandelnd, und auch nun wir hieher gekommen, ha-

ben wir sie aufgefaßt durch den hellsten unserer Sinne aufs hellste uns entgegenschimmernd. Denn das Gesicht ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelst dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Gesicht, noch auch das andere liebenswürdige, nur der Schönheit aber ist dieses zu Theil geworden, daß sie uns das hervorleuchtendste ist und das liebreizendste." Das Schöne ist demnach die concrete Gestalt des Göttlichen, diejenige Form, in welcher es dem Menschen am nächsten kommt, und sich ihm am anschaulichsten darstellt. Daher liegt, wenn Plato das Göttliche vorzugsweise unter der Form des Schönen auffaßt, dabei die Anerkennung der Wahrheit zu Grunde, daß das Göttliche selbst dem Menschen sich offenbaren und in sichtbarer Gestalt ihm entgegentreten müsse, wenn es in ihm zum vollen Bewußtseyn kommen soll. So spricht sich in der platonischen Lehre vom Schönen die Ahnung einer Wahrheit aus, deren vollkommene Realisirung durch Christus als das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes der eigenthümlichste Charakter des Christenthums ist. Das Göttliche muß selbst in concreter Gestalt dem Menschen nahe kommen, wenn es den seiner Natur entsprechenden Eindruck auf ihn machen soll, ist es aber auf diese Weise ihm nahe gekommen, so wirkt es auch mit einer Macht auf ihn, die alle schlummernden Funken des Göttlichen weckt, und sein ganzes Wesen durchdringt. Darum ist die Liebe die nothwendige subjektive Seite des Schönen, wie ja auch der christliche Glaube seine ganze Kraft und Stärke, seine Tiefe und Innigkeit nur darin hat, daß das Objekt, auf welches er sich bezieht, der in sichtbarer Gestalt gegenwärtige Gottmensch ist. An diesem seinem Objekt allein entwickelt er alle jene Zustände, durch welche er sich im menschlichen Gemüthe hindurchbewegt, um es von der untersten Stufe zur höchsten hinaufzuführen. Nur aus diesem innern, in der Natur der Sache gegründeten, Zusammenhang des christlichen Glaubens und der platonischen Liebe läßt sich erklären, warum wir in der Reihe der Momente, in welchen Plato die ver-

schiedenen Zustände des von der Liebe bewegten Gemüths psychologisch entwickelt, so vielfach an analoge Momente in der Sphäre des christlichen Glaubens erinnert werden. Wie auffallend ist dieß besonders in folgender Stelle des Phädrus (S. 251.), so mythisch bildlich auch die ganze Darstellung ist: „Wer noch frische Weihung an sich hat, und das damalige vielfältig geschaut, wenn der ein gottähnliches Angesicht erblickt, oder eine Gestalt des Körpers, welche die Schönheit vollkommen darstellen, so schaudert er zuerst, und es wandelt ihn etwas an von den damaligen Aengsten, hernach aber betet er sie anschauend an, wie einen Gott, und hat er ihn gesehen, so überfällt ihn, wie nach dem Schauder des Fiebers Umwandlung und Schweiß und ungewohnte Hitze; durchwärmt nämlich wird er, wenn er durch die Augen den Ausfluß der Schönheit aufnimmt, es schwillt der Kiel des Gefieders und treibt hervorzutreten aus der Wurzel überall an der Seele, so daß alles an ihr gährt und aufsprudelt. Ist sie getrennt von dem Schönen, so hüpft der gehemmte eingeschlossene Trieb, wie die schlagenden Adern und sticht überall gegen die ihm bestimmten Oeffnungen, so daß die ganze Seele von allen Seiten gestachelt sich abängstet, hat sie aber wieder Erinnerung des Schönen, so frohlockt sie. Da nun beides so mit einander vermischt ist, bangt sie sich über einen so widersinnigen Zustand, und kann in ihrer Unruhe weder des Nachts schlafen, noch bei Tage irgendwo ausdauern, sondern sehnsüchtig eilt sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hofft. Hat sie ihn nun gesehen, und sich neuen Reiz zugeführt, so löst sich wieder auf, was vorher verstopft war, sie erholt sich, indem Stiche und Schmerzen aufhören, und kostet wieder für den Augenblick die süßeste Lust. Daher sie auch gutwillig den Schönen nicht verläßt, noch irgend jemand werther achtet als ihn, sondern Mutter, Brüder und Freunde sämmtlich vergißt, den fahrläßiger Weise zerrütteten Wohlstand für nichts achtet, und selbst das Anständige und Sittliche, womit sie es sonst am genauesten nahm, gänzlich hintansetzend ist sie bereit, wie nahe es nur seyn kann,

dem Gegenstand ihres Verlangens zu dienen, und bei ihm zu ruhen. Denn nächst dieser Verehrung hat sie auch in dem Besitzer der Schönheit den einzigen Arzt gefunden für die unerträglichsten Schmerzen." So will auch diese Liebe, wie der Glaube, durch allen Wechsel der verschiedenartigsten Empfindungen und Gemüthszustände zu dem Einen Arzt führen, der allein alle Schmerzen lindern und heilen kann.

Nachdem sich uns schon in dem bisherigen Theile unserer Untersuchung nach mehreren Seiten hin eine unläugbare nicht blos äußere, sondern tiefer eingreifende Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christenthum zu erkennen gegeben hat, kommen wir nun erst auf diejenige Lehre der platonischen Philosophie, in welcher man dieselbe seit alter Zeit vorzugsweise zu finden glaubte, die platonische Lehre von Gott. Es ist bekannt, mit welcher Zuversicht nicht blos die ältesten Kirchenlehrer, sondern selbst Neuere, wie Cudworth, Mosheim, dem Plato sogar eine der christlichen entsprechende Trinitätslehre zuschrieben. Wenn nun auch diese ältern Nachweisungen beinahe durchaus theils auf unbestimmten und unhaltbaren Analogien, theils auf Stellen, deren platonischer Ursprung höchst zweifelhaft ist, beruhen, so muß doch zugegeben werden, daß alle andern Berührungspunkte zwischen Platonismus und Christenthum nur einen sehr zweideutigen Werth haben würden, wenn sie nicht in höherer Beziehung noch durch die platonische Lehre von Gott begründet werden könnten. Darf dieß nach dem Bisherigen kaum in Zweifel gezogen werden, so trägt ja die platonische Theologie schon in den Ausdrücken, die sie von dem höchsten Wesen gebraucht, und in so manchen damit zusammenhängenden Vorstellungen ein ächt jüdisch-christliches Gepräge an sich. Vater, Vater des Ganzen, Vater der Götter, Schöpfer, König, Herrscher, Regierer der Welt wird Gott von Plato häufig genannt, und von den, einem solchen Begriffe entsprechenden, Eigenschaften Gottes, von seiner alles Zeitliche und Räumliche ausschließenden Ewigkeit, seiner höchsten Macht, Weisheit und Güte, vermöge welcher er die Ursache und Quelle aller Bewegung und alles Lebens ist, sei-

ner Allwissenheit und Wahrhaftigkeit, seiner alles Gute belohnenden und alles Böse bestrafenden Gerechtigkeit, so wie seiner reinen, über den Wechsel von Lust und Unlust und jede trübende Leidenschaft erhabenen, Seligkeit ist gleichfalls bei Plato vielfach die Rede *). Auch die Heiligkeit ist in der Reihe dieser Eigenschaften nicht ganz übergangen, wenn von Gott ausdrücklich gesagt wird, daß er, der Gute, zwar alles Gute bewirke, auf keine Weise aber der Urheber des Bösen sey **). Der von den alten Kirchenlehrern so oft angeführte Ausspruch Plato's, daß den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden schwer, und wenn man ihn gefunden, ihn für alle auszusprechen, unmöglich sey (Tim. S. 29.), enthält unstreitig einen sehr würdigen Ausdruck für das absolute Wesen Gottes. Wie sehr überhaupt Plato von dieser Idee durchdrungen war, spricht sich überall aus, und man darf mit Recht behaupten, daß er vor allen andern zu einem so geläuterten monotheistischen Begriff Gottes sich erhob, als auf dem Boden des Heidenthums möglich war. Der von Plato so oft gegen Homer und andere, dem Sinne des Volks am meisten zusagende, Dichter ausgesprochene Tadel hatte seinen Grund hauptsächlich in den unwürdigen und unsittlichen Vorstellungen von der Gottheit, deren Quelle diese der ganzen Sinnlichkeit des Polytheismus huldigende Volkspoesie war. Im Gegensatz gegen den Einen ewigen über alles erhabenen Gott werden von Plato ausdrücklich die Götter des polytheistischen Glaubens auf die Stufe untergeordneter Wesen herabgesetzt, welche bei der Vollendung des Weltganzen die Gehülfen des höchsten Gottes waren, und dasjenige schaffen und regieren sollten, was von ihm selbst nicht unmittelbar geschaffen und regiert werden kann ***). Sie sind

*) Man vgl. Ackermann a. a. O. S. 44. f.

**) Vgl. Rep. II. S. 379.: Ἀγαθὸς ὁ θεὸς — καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον· τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

***) Vgl. Tim. S. 41. wo der höchste Gott die Götter anredet: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων — ἐπείπερ γεγέ-

also im Allgemeinen in dasselbe Verhältniß zu dem Weltschöpfer gesetzt, in welchem die Engel des jüdisch-christlichen Glaubens zu Gott stehen. Auch die Lehre von der Weltschöpfung selbst enthält manche Anklänge an die mosaische Kosmogonie *): der platonische Weltschöpfer bringt, wie der mosaische, alles durch seinen freien bewußten Willen und nach einem vorausbestimmten Plan hervor, ohne einen präexistirenden Stoff, da die Vorstellung einer dem höchsten Gott gleich ewigen Materie Plato nur mit Unrecht zugeschrieben wird (wenigstens nicht mit größerem Recht, als sie auch dem Moses zugeschrieben werden könnte). So ungegründet auch die so oft wiederholte Behauptung ist, daß in der platonischen Theologie auch schon die Idee eines göttlichen Logos eine der christlichen Trinitätslehre analoge Stelle gehabt habe, so ist doch nicht zu übersehen, mit welchem Nachdruck Plato das Princip der Intelligenz in dem Wesen Gottes hervorhebt. Die Vernunft (νῦς) wird nicht nur das über das Ganze herrschende ursächliche Princip genannt, sondern auch ausdrücklich gesagt, da Weisheit und Vernunft unmöglich ohne Seele seyn können, so müsse man sagen, in der Natur des Zeus wohne eine

---

νησθε, ἀθάνατοι μὲν ἔκ ἐστε, ἐδ' ἄλυτοι πάμπαν — δι' ἐμῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίῳ μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵν' ἔν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν ὄντως ἄπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιεργίαν, μιμέμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμῶν γένεσιν.

*) Den Kirchenvätern galt diese Uebereinstimmung auch als ein Beweis dafür, daß Plato aus Moses geschöpft habe. Man vergl. z. B. Justin Apol. I. 59.; Ἵνα δὲ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων (λέγομεν δὲ τῦ λόγυ τῦ διὰ τῶν προφητῶν) λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε τὸ εἰπεῖν, ὕλην ἄμορφον ἔσαν τρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι, ἀκέσατε etc. Bemerkenswerth ist besonders, wie auch von Plato das Wohlgefallen des Schöpfers über das vollendete Werk ebenso hervorgehoben wird, wie von Moses, Tim. S. 38.: ὡς δὲ κινηθέν τε αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς etc.

königliche Seele und königliche Vernunft von wegen der Kraft der Ursache. (Phileb. S. 30.) *)

---

*) Das Hauptgewicht legte man sonst, um auch schon dem Plato eine der christlichen analoge Trinitätslehre zuzuschreiben, auf zwei Stellen in den dem Plato beigelegten Briefen Ep. II. und VI. In der ersten Stelle wird gesagt: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐςὶ, καὶ ἐκείνε ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα. In der zweiten Stelle wird von dem πάντων θεὸς, ἡγεμὼν τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων der πατὴρ κύριος τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίε unterschieden. Man vgl. die von Martini Versuch einer pragmat. Gesch. des Dogma von der Gottheit Christi I. Th. 1800. S. 112. und von Ackermann a. a. O. S. 44. hierüber angeführte Literatur. Allein bei der unzweifelhaften Unächtheit dieser angeblichen platonischen Briefe (man vgl. Ast Platons Leben und Schriften S. 508. f. und 519. f.) können solche Stellen nicht in Betracht kommen. Die Trinitätslehre, die sie enthalten, ist die allerdings aus platonischen Principien, aber ohne Zweifel schon unter Einwirkung des Christenthums, hervorgegangene neuplatonische, wie sie sich namentlich bei Plotin findet. Man vergl. meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 421. Bemerkenswerth ist, wie genau mit der Form, welche diese Trinitätslehre Ep. II. hat, die auf dieselbe Subordinationstheorie gebaute Trinitätslehre des Origenes zusammenstimmt, wie Photius Bibl. Cod. 8. dieselbe angibt: διήκειν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικῶν μόνον, τὸ δὲ πνεῦμα μέχρι μόνον τῶν σεσωσμένων. Darauf hat jedoch de la Rue in der Erörterung, die er zu Orig. de princ. I, 3. über das Verhältniß der platonischen und christlichen Trinitätslehre gibt, keine Rücksicht genommen. — Da bekannt genug ist, wovon auch diese platonischen Briefe einen Beweis geben, daß so viele Stellen untergeschoben worden sind, in welchen den berühmten Schriftstellern der alten Zeit weit spätere religiöse Vorstellungen beigelegt werden, so hätte eine Stelle, wie die angeblich Sophokleische: εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν θεὸς u. s. w. deren Unächtheit von Valkenaer (De Aristob. Jud.) Böckh (Graecae tragoediae principum Aesch. Soph. Eurip. num ea, quae supersunt etc. Heidelb. 1808. S. 148. f.)

Mit allen diesen und ähnlichen Zügen, wie solche aus der platonischen Theologie zusammengestellt werden können, kommen wir jedoch dem eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung nicht näher. Die Frage nämlich, um deren Beantwortung es sich handelt, ist nicht sowohl, wie Plato sich das Wesen Gottes an sich gedacht, ob er Gott diese oder jene Eigenschaften beigelegt, ihn mehr oder minder bestimmt als ein persönliches, von der Welt verschiedenes, nach selbstbewußten sittlichen Zwecken handelndes Wesen beschrieben habe, sondern vielmehr, da auf dem Standpunkt des Christenthums der an sich seyende Gott auch der offenbare seyn muß, ob er Gott und Welt in ein solches Verhältniß zu einander gesetzt habe, wie die Offenbarung des Christenthums nothwendig voraussetzt. Da nun der christliche Begriff Gottes, sofern das Christenthum keinen andern Gott kennt, als den im Sohne geoffenbarten, der Begriff des dreieinigen Gottes ist, so kommen wir allerdings auf die alte Frage nach einer der christlichen analogen platonischen Dreieinigkeit zurück, allein in einem andern Sinne, als man bisher mit dieser Frage zu verbinden pflegte, indem es bei einer Untersuchung, wie die gegenwärtige ist, vor allem darauf ankommt, einen klaren Begriff von demjenigen zu haben, womit jenes andere, das man sucht, ähnlich und verwandt seyn soll.

Das Wesen der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit besteht im Allgemeinen darin, daß man sich sowohl des Unterschieds in dem Einen göttlichen Wesen, als auch der Einheit im Unterschied bewußt ist, oder in der Erkenntniß der Wahrheit, daß Gott als Geist einen Sohn hat; mit dem Be-

u. a. längst bewiesen ist, von Ackermann S. 43. nicht als eine ächt sophokleische angeführt werden sollen, um so weniger, da solche Stellen, wenn sie ächt wären, auch für den platonischen Monotheismus einen andern Maasstab geben würden. Aus Veranlassung dieser dem Sophokles untergeschobenen Stelle erklärt sich auch Böckh a. a. O. S. 162. gegen die Aechtheit des sechsten platonischen Briefs.

griff des Sohns ist sogleich sowohl der Unterschied in der Einheit als auch die Einheit im Unterschied gesetzt. Wo wir also auf der Grundlage des monotheistischen Glaubens den Begriff eines Sohnes Gottes finden, dürfen wir mit Recht auch eine der christlichen Trinitätslehre entsprechende Lehre von dem Wesen Gottes und seinem Verhältniß zur Welt voraussetzen. Den Begriff eines Sohnes Gottes hat aber Plato wirklich. Es darf in dieser Hinsicht schon darauf aufmerksam gemacht werden, daß Plato in einer von jeher für diese Lehre für wichtig gehaltenen Stelle der Republik (VI. S. 508.) von einem Sprößling des Guten (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) spricht, und von dem Guten selbst, als dem Vater desselben (S. 506.). Plato vergleicht in dieser Stelle das Gute mit der Sonne. Die Sonne ist derjenige unter den Göttern des Himmels, dessen Licht macht, daß unser Gesicht auf das Schönste sieht, und das Sichtbare gesehen wird. Zu diesem Gott verhält sich das Gesicht so, daß das Gesicht zwar nicht die Sonne ist, weder es selbst, noch auch das, worin es sich befindet, was wir Auge nennen, aber doch das sonnenähnlichste unter allen Werkzeugen der Wahrnehmung, und das Vermögen, welches es hat, besitzt es als einen von jenem Gott ihm mitgetheilten Ausfluß, von der Sonne, die nicht das Gesicht ist, aber als die Ursache davon von eben demselben gesehen wird. Ebenso verhält es sich mit dem Guten. Das Gute hat einen Sprößling, welchen es nach der Aehnlichkeit mit sich erzeugt hat, so daß das Gute in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich ebenso verhält, wie die Sonne in dem Gebiet des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen *). Was dem Erkennbaren Wahrheit mittheilt, und dem Erkennenden das Vermögen hergibt, ist die Idee des Guten, wie aber Licht und Gesicht zwar für sonnenartig zu hal-

*) Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Ackermann S. 40. sagt, nach Plato sey die Sonne des Guten Sohn und Bild. Plato vergleicht nur die Sonne mit dem Guten, der Sohn aber oder das Ebenbild des Guten ist die Erkenntniß und die Wahrheit.

ten sind, nicht aber für die Sonne selbst; so sind auch Erkenntniß und Wahrheit zwar für gutartig zu halten, für das Gute selbst aber nicht, sondern die Beschaffenheit des Guten ist noch höher zu schätzen, es ist eine überschwängliche Schönheit, wenn es Erkenntniß und Wahrheit hervorbringt, steht aber selbst noch über diesen an Schönheit. Betrachtet man sein Ebenbild weiter, so muß man, wie die Sonne dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachsthum und Nahrung verleiht, ungeachtet sie selbst nicht das Werden ist, ebenso auch sagen, daß dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Seyn und Wesen habe es von ihm, da doch das Gute selbst nicht das Seyn ist, sondern noch über das Seyn an Würde und Kraft hinausragt (ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). Da Plato die Idee des Guten so hoch stellt, daß sie mit dem Wesen Gottes selbst identisch ist (das höchste, das Wesen Gottes ausdrückende, Prädikat ist, daß er gut ist Tim. S. 29.), so wäre demnach die Erkenntniß und Wahrheit, oder das Princip derselben der Sohn Gottes, dieses Princip könnte aber kein anderes seyn, als jener νοῦς, welchen Plato in der königlichen Seele des Zeus, oder der geistigen Natur Gottes, von dem Wesen Gottes so unterscheidet, daß er den höchsten, zwar vom Wesen Gottes unterschiedenen aber immanenten Begriff desselben ausdrückt. Wenn aber auch hier die Keime einer Trinitätslehre liegen, so sind sie doch nicht weiter entwickelt, da das Verhältniß, in welches Plato die Idee des Guten zu der Erkenntniß und Wahrheit setzt, eigentlich nur das Verhältniß der Ursache zu der Wirkung ist. Weit wichtiger ist, wie Plato im Timäus in der Lehre von der Weltschöpfung von einem Sohne Gottes spricht. Nachdem hier gesagt ist, Gott habe die sechs andern Bewegungen von der Welt abgesondert, und ihr die siebente als die angemessenste gegeben, die Kreisbewegung, fährt Plato fort (S. 34.): „So hat nun der in Wahrheit stets ganze Gedanke Gottes, indem er den einst werdenden Gott zum Gegenstand des Denkens machte, einen nach

allen Seiten hin gleichen, runden, aus vollkommenen Körpern bestehenden vollkommenen Körper gemacht, und in die Mitte desselben eine Seele gesetzt, und sie durch das Ganze verbreitet, und auch von aussen her den Leib durch sie umschlossen — ein sich selbst genügendes, keines andern bedürfendes, sich selbst bekanntes und befreundetes Wesen: durch alles dieß hat er dieses Wesen, die Welt, als einen seligen Gott erzeugt (διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν [τὸν ποτε ἐσόμενον θεὸν] ἐγεννήσατο)." Gott erzeugt also einen andern Gott, die von Gott hervorgebrachte Welt ist der Sohn Gottes, und damit auch der Begriff des göttlichen Logos nicht fehle, ist es, wie Plato ausdrücklich sagt, πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεῦ, περὶ τὸν ποτε ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς, welcher die Welt hervorbrachte. Der λογισμὸς θεῦ ist das Vermittelnde, was die geschaffene Welt selbst zu einem Gott macht. Denn vom λογισμὸς θεῦ ist sie deßwegen geschaffen, weil die Bewegung, welche Gott diesem Körper als die ihm eigenthümliche bestimmte, diejenige unter den sieben Bewegungen ist, welche am meisten zum Verstand und Bewußtseyn Gottes paßt (κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τῦ σώματος οἰκείαν τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νῦν καὶ φρόνησιν μάλιςα ὄσαν). Da diese Bewegung, die Kreisbewegung, die vollkommenste unter allen ist, so ist es demnach die Vollkommenheit der Welt, ihre Identität mit dem νῦς und der φρόνησις, oder dem λογισμὸς θεῦ, dessen vollkommener Reflex sie ist, was sie zum Sohn Gottes und selbst zu einem Gott macht. Es ist also hier in dem Verhältniß Gottes zur Welt sowohl ein Unterschied, als eine Einheit im Unterschied. Die von Gott geschaffene Welt kann nur etwas anderes als Gott seyn, aber sie ist zugleich auch wieder mit Gott Eins, da sie der vollkommene Reflex des göttlichen Bewußtseyns und Gedankens ist. Die ganze platonische Lehre von der Weltschöpfung und dem Verhältniß Gottes zur Welt ist nur eine weitere Entwicklung der beiden Begriffe der Einheit und des Unterschieds. Voran aber steht als höchstes Princip der Satz, daß Gott vermöge seiner absoluten Güte die Welt geschaffen habe. Er ist gut, sagt Plato (S. 29.), das Gute

über hat auf keinerlei Weise irgend einen Neid in sich, als der völlig Neidlose wollte er alles so ähnlich als möglich mit sich selbst machen, alles sollte gut und so viel möglich nichts schlecht seyn. Hiemit ist ausgesprochen, daß Gott sich selbst in der Welt geoffenbart, die Welt der offenbar gewordene Gott selbst ist, daß sie, so groß auch der Unterschied zwischen ihr und Gott seyn mag, doch an sich, ihrem innern Wesen nach mit Gott identisch ist, weil Gott als der absolut Neidlose, sich nicht in sich selbst Verschließende und Zurückhaltende, selbst sein Wesen der Welt mitgetheilt hat. Dieß kann nun nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden.

1) Plato geht (S. 28.) von dem Gegensatz des Ewigen, nicht Entstandenen und des immer Werdenden und niemals Seyenden aus. Das Eine wird vom Denken durch den Begriff erfaßt, als das immer sich selbst gleich Bleibende, das Andere von der Vorstellung, vermittelst der begrifflosen Wahrnehmung, als das Werdende und Vergehende und niemals wirklich Seyende vorgestellt. Alles Werdende aber setzt nothwendig einen Urheber voraus. Wo nun der Schöpfer auf das immer sich gleich Bleibende hinblickend und an ein solches Vorbild sich haltend die Idee desselben in dem Werke abbildet, da muß nothwendig das Ganze schön werden. Sieht er aber auf das Gewordene und hält er sich an ein entstandenes Vorbild, so wird es nicht schön. Wird nun dieß auf die Welt angewandt, so ist die Welt, da sie sichtbar und körperlich ist, entstanden, und setzt daher auch einen Urheber voraus. Da aber die Welt das Schönste unter allem Entstandenen ist und den besten Urheber hat, so ist sie nach dem geschaffen, was mit der Vernunft und dem Begriff als das immer sich gleich Bleibende erfaßt wird. Die Welt ist daher nothwendig das Bild (εἰκών) des Ewigen. Aus der Schönheit und Vollkommenheit der Welt wird demnach gefolgert, daß der Welt etwas ewiges und unveränderliches inwohnt, oder daß sie an sich nach dem Begriff ihres Wesens mit dem Ewigen und Unveränderlichen selbst Eins ist.

2) Den Begriff des Bildes entwickelt Plato weiter (S. 30.)

durch die Frage: welchem lebenden Wesen Gott die Welt ähnlich gebildet habe? An etwas, das blos Theil von etwas anderem ist, kann nicht gedacht werden, da das Unvollkommene nie schön seyn kann. Wir können die Welt nur demjenigen am ähnlichsten nennen, was alle lebende Wesen im Einzelnen und Allgemeinen als Theile in sich begreift. Wie dieses alle denkbare Wesen in sich begreift, so faßt diese Welt uns und alle sichtbare Wesen zusammen. Indem also Gott ein sichtbares Wesen dem Schönsten und Vollkommensten unter allem, was gedacht werden kann, so ähnlich als möglich machen wollte, bildete er es so, daß es alle durch ihre Natur unter sich verwandte lebende Wesen in sich begreift. Ein solches Wesen kann nur in der Einheit existiren, denn würde es zwei Wesen dieser Art geben, so müßte es auch noch ein anderes geben, welches sie als Theile in sich begreift, und dieses Eine würde dann als dasjenige anzusehen seyn, welchem jenes andere nachgebildet ist. Der Hauptbegriff ist demnach hier die Totalität der Welt. Wie Plato den Gegensatz des Ewigen und Nichtewigen durch den Begriff der Schönheit vermittelt, so ist es hier der Begriff der Totalität, durch welchen das Gedachte und Sichtbare (νοητὸν und ὁρατὸν) ausgeglichen wird. Sofern die sichtbare Welt die Idee des Universums in sich darstellt, ist sie ein Bild des Intelligibeln, der intelligibeln Welt, und insofern auch mit ihr identisch.

3) Ein weiterer wichtiger Begriff der platonischen Lehre von der Welt ist die Weltseele. Als Gott, sagt Plato (S. 30.), in seinen Gedanken über die Weltschöpfung reflectirte (λογισάμενος), fand er, daß in dem seiner Natur nach Sichtbaren nichts Vernunftloses schöner seyn werde, als das Vernünftige, nichts aber ohne eine Seele Vernunft in sich haben könne. In dieser Erwägung (διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε) bildete er das Ganze so, daß er die Vernunft in die Seele, die Seele in den Körper setzte, um ein so viel möglich schönes und vollkommenes Werk zu vollenden. Man kann daher mit gutem Grunde sagen, daß die Welt ein beseeltes und mit Vernunft begabtes Wesen in Wahrheit durch die Vorsehung Gottes

geworden sey (ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν). Die Seele ist, wie Plato ihr Wesen beschreibt (S. 34 f.), als das ältere und vorzüglichere Princip das herrschende, der Körper das ihr gehorchende. Von dem ungetheilten und sich immer gleich seyenden Wesen, und dann von dem getheilten Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Andern (Getheilten) ist, und hienach hat Gott sie zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht. Und diese drei Wesen (eigentlich zwei, da das dritte die Einheit jener zwei ist) als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott alles in Eine Idee vereint, indem er die Natur des Andern, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpaßte. Dieß mit dem Wesen vermischend und aus allen dreien Eins machend, hat er dieses Ganze wieder in Theile, so viel als sich geziemte, ausgetheilt. — Dieß ist das System der Seele (ἡ τῆς ψυχῆς ξύστασις S. 36.), innerhalb welcher alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze, und umschließt es ebenso von außen, und bewegt sich in sich selbst, und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst. Wie der Himmel das körperlich Sichtbare ist, so ist die Seele das unsichtbare ideelle Princip der Vernunft und Harmonie. Da die Seele, aus drei Elementen bestehend, überallher im Kreise in sich selbst zurückgeht, so reflectirt sie in sich darüber, was zu dem Sichselbstgleichen oder dem Andern gehöre, und wie das Einzelne sich zu einander und zu dem Allgemeinen verhalte. Und wenn der sowohl auf das Andere als das Sichselbstgleiche sich beziehende wahre Begriff, der sich still und geräuschlos in sich selbst bewegt, sich an das Sinnliche wendet, und der Kreis des Andern richtig verlaufend sich seiner ganzen Seele zu erkennen gibt, so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen. Wenn aber die Seele sich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen gibt, so vollendet sich der

Gedanke zur Wissenschaft. Ein Wesen, in welchem dieses beides ist, kann nur die Seele seyn (S. 37). Sie allein ist also das alles vermittelnde, das Sichselbstgleiche und das Andere, das Vernünftige und das Sinnliche, in der Einheit des Selbstbewußtseyns umfassende Princip.

Obgleich unter dem auf diese Weise beschriebenen Weltganzen sowohl das sichselbstgleiche innere Wesen der Welt, als auch die sichtbare Welt verstanden werden muß, so hebt doch Plato nun erst (S. 37.) den Unterschied der ewigen und zeitlichen, der urbildlichen und nachgebildeten Welt bestimmt hervor. Die eine ist ein ζῶον ἀΐδιον, das eine φύσις αἰώνιος hat, die andere ist τὸ γεννητόν, die eine das παράδειγμα, die andere das ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα. Denselben Unterschied drückt Plato in der Folge, auf das Frühere zurückweisend, so aus (S. 48): τὰ μὲν δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. Das Hauptmoment liegt darin, daß Plato in seiner kosmogonischen Entwicklung nunmehr den Begriff der Bewegung festhält. Es gehört zur Vollkommenheit der Welt, daß sie sich selbst bewegt, durch Bewegung sich als lebendes Wesen manifestirt, aber mit der Bewegung ist auch die Zeit gesetzt. In dem Begriffe der Bewegung dirimirt sich, ohne daß Plato diese Diremtion näher einleitet und begründet, die zeitliche Welt von der ewigen. Während daher der Vater, welcher die Welt erzeugte, das sich bewegende und lebende Wesen mit Wohlgefallen betrachtete, entstund doch gerade in dieser Betrachtung in ihm der Entschluß, das Abbild dem Urbild noch ähnlicher zu machen, was voraussetzt, daß in dieser Betrachtung ihm auch dieser Gegensatz selbst, der Unterschied des Urbilds und Abbilds, zum Bewußtseyn kam *). Hier also ist erst der Punct,

---

*) Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνενόησε τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι:

wo Plato in den Unterschied weiter eingeht. Die ideale urbildliche Welt hat eine ewige Natur, unmöglich aber ist diese

---

καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶον ἀΐδιον, καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. Ἡ μὲν οὖν τοῦ ζώου φύσις ἐτύγχανεν οὖσα αἰώνιος· καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατὸν, εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι. Sofern die geschaffene Welt ein ἄγαλμα θεῶν ἀϊδίων ist, d. h. der Reflex der ewigen Götter oder der Ideen, die in ihr sich darstellen, ist sie als Abbild noch in der unmittelbarsten Einheit mit ihrem Urbild, und als ein solches ἄγαλμα der Gegenstand des göttlichen ἀγάλλεσθαι, sofern aber ihre Schöpfung erst dadurch vollendet ist, daß sie sich als ein sich selbst bewegendes Ganze darstellt, und sich in ihrer Objectivität Gott gegenüberstellt, scheint sie sich eben dadurch gleichsam aus ihrer Abhängigkeit vom Urbild zu eigener Selbstständigkeit fortzubewegen. Daher will nun Plato in der angeführten Stelle, wie er deutlich zu verstehen gibt, indem er der Anschauung und Reflexion Gottes die sich selbst bewegende Welt gegenüberstellt, den Begriff der Bewegung fixiren. Dieser Begriff ist es also, in welchem erst der Begriff des Alls sich vollends zum Gegensatz des Ewigen und Zeitlichen, des Urbilds und Nachbilds, dirimirt und fortbewegt. Denkt man sich den Uebergang vom Vorhergehenden auf das Nachfolgende in der platonischen Stelle nicht auf diese Weise vermittelt, so müßte die bekannte Klage über die Zusammenhangslosigkeit im Timäus, und das oftmalige Umkehren und wieder von vorne Anfangen (vergl. Hegel a. a. O. S. 248) an dieser Stelle mehr als an irgend einer andern begründet erscheinen. Auch Hegel scheint mir daher den Zusammenhang der platonischen Entwicklung auf diesem Punct nicht richtig aufgefaßt zu haben. Hegel sagt a. a. O. S. 261 in Beziehung auf das der angeführten Stelle unmittelbar Vorangehende: „Dieß ist nun die Idee, das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes. Hier nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor, hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche noch hervorgetreten, ob er zwar schon von dem Feuer u. s. f. gesprochen, so gibt er nur das Wesen. Plato scheint hier von vorne anzufangen, was er schon abgehandelt, aber dort nur das

ewige Natur dem Entstandenen vollkommen mitzutheilen. Um es jedoch dem Urbild so ähnlich als möglich zu machen, sann

---

Wesen; jene Ausdrücke Feuer u. s. f., hätte er besser weggelassen. Weiter geht nun Plato fort. Diese göttliche Welt nennt er auch das Muster, das allein im Gedanken (νοητὸν) und immer in der Sichselbstgleichheit ist. Er setzt dieses Ganze sich wieder so entgegen, daß ein Zweites ist, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist. Dieß Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste ist das ewige Leben." Es kann dieß nicht mit Recht behauptet werden. Denn wenn Plato seine Lehre von der Weltschöpfung sogleich mit der Unterscheidung von Seele und Leib beginnt, welcher zufolge man sagen müsse: τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν, wenn er sagt, daß das ζῶον, welchem diese Welt nachgebildet worden sey, ebenso alle νοητὰ ζῶα enthalte, wie diese Welt (ὅδε ὁ κόσμος) uns und alle sichtbare Geschöpfe in sich begreife, wenn er sodann auf die Schöpfung des Himmels übergeht, welcher seinem Urbild zufolge nur Einer seyn könne, und von dem Entstandenen sagt, daß es körperlich sichtbar und berührbar seyn müsse, und vom Feuer u. s. w. spricht, so ist klar, daß er mit allem diesem nicht das Wesen der Welt, oder die Idee, sondern die geschaffene sinnliche Welt als solche meint. Wenn es nun aber auf diese Weise nur die sinnliche endliche Welt ist, deren Schöpfung Plato darstellt, bei welcher das Daseyn der idealen urbildlichen, welcher ihrer Natur nach nur das Seyn, nicht das Werden zukommt, immer schon vorausgesetzt wird, so muß hier die Frage entstehen, welche Bedeutung überhaupt der Begriff der Weltschöpfung in der platonischen Philosophie noch hat? Wird das Verhältniß der Welt zu Gott auf das Verhältniß des Abbilds zum Urbild zurückgeführt, so wäre ja das Urbild nicht, was es seinem Begriff nach seyn soll, wenn nicht mit ihm zugleich auch das Abbild gesetzt wäre. Es tritt an die Stelle des einen bestimmten Anfang nehmenden Schöpfungsacts das immanente Verhältniß von Gott und Welt, oder des Unendlichen und Endlichen. Dieß ist es, was in der platonischen Darstellung immer wieder durchblickt, hierin liegt der Grund, warum er so oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint, jedes Moment, auf welches

er darauf, ein sich bewegendes Bild des Ewigen zu machen, und machte den Himmel zu einem nach der Zahl sich bewe-

---

der Uebergang geschieht, wird auch schon bei dem Vorangehenden vorausgesetzt, und es scheint so derselbe Anfang wiederzukehren. Hat die Welt, wie Plato am Schlusse des Timäus sagt, den concreten Begriff ihrer Vollkommenheit nur darin, daß sie sterbliche und unsterbliche Wesen in sich begreift, so ist sie dieses vollkommene Ganze nur als die Einheit der urbildlichen und nachbildlichen Welt. Denn wie könnte die Welt *ἀθάνατα ζῶα* haben, außer sofern sie die urbildliche ist? Sind doch selbst die von dem Weltschöpfer geschaffenen *θεοὶ θεῶν* nicht an sich unsterblich, wie Plato S. 41 ausdrücklich sagt: *δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ, οὐδ᾽ ἄλυτοι τὰ πάμπαν.* Die *ζῶα ἀθάνατα* können daher nur die *θεοὶ ἀΐδιοι* seyn, welche die Ideen selbst sind. Wie nun aber der am Ende sich ergebende Begriff der Welt sterbliche und unsterbliche Wesen zur Einheit verbindet, oder die nachbildliche Welt in ihrer Identität mit der urbildlichen darstellt, so wird diese Identität auch schon in dem Begriffe der Welt, von welchem die platonische Lehre von der Schöpfung ausgeht, vorausgesetzt. Plato wirft, nachdem er die Welt als ein aus Seele und Leib bestehendes *ζῶον ἔμψυχον* bestimmt hat, die Frage auf: *τίνι τῶν ζώων αὐτὸν (τόδε τὸν κόσμον) εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε?* Die Antwort ist: *τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν· ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ᾽ ἂν γένοιτο καλόν· οὗ δ᾽ ἐστι τἆλλα ζῶα καθ᾽ ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. Τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά· τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστ᾽ αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῶον ἓν ὁρατὸν, πάντ᾽ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν ξυγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, ξυνέστησε.* Auch die urbildliche Welt ist demnach ein *ζῶον*. Ist nun aber nach dem am Schlusse des Timäus sich ergebenden Begriffe der Welt ein vollkommenes *ζῶον* nur ein solches, das Sterbliches und Unsterbliches in sich vereinigt, so muß auch schon die urbildliche Welt Sterbliches in sich begreifen. Wäre dieß nicht, so wäre sie ja das Unvollkommene, welchem immer noch etwas zur Totalität seines Begriffs fehlt, was sie nach dieser Stelle nicht seyn darf, um das Urbild

genden ewigen Bild der in der Einheit bleibenden Ewigkeit: dieses Bild ist das, was wir Zeit nennen. Tage und Nächte,

---

der wirklichen Welt zu seyn. Wenn nun das Sterbliche oder Endliche in der urbildlichen Welt nur ideell seyn kann, während es dagegen in der nachbildlichen oder realen Welt selbst auch ein reales ist, so ist es doch an sich dieselbe Einheit des Sterblichen und Unsterblichen, oder des Endlichen und Unendlichen, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet, so daß das einemal die Einheit im Unterschied, das anderemal der Unterschied in der Einheit das Ueberwiegende ist. So wenig aber, wenn einmal das Endliche und Unendliche als Einheit aufgefaßt sind, weder die Einheit ohne den Unterschied, noch der Unterschied ohne die Einheit gedacht werden kann, eben so wenig können die urbildliche und die nachbildliche Welt von einander getrennt werden, sondern mit der einen ist unmittelbar auch die andere gesetzt. Da nun die urbildliche Welt ewig ist, so kann auch die nachbildliche oder wirkliche keinen zeitlichen Anfang genommen haben, sondern wie es ein ewiges Seyn gibt, gibt es auch ein ewiges Werden. Beide Welten verhalten sich zu einander nur wie Seele und Leib (ψυχὴ und σῶμα S. 30), wie das νοητὸν und das ὁρατὸν, oder wie Idee und Wirklichkeit. Ist aber dieß, dieses immanente Verhältniß von Gott und Welt, der wahre Sinn der im Timäus vorgetragenen Lehre, so kann die ganze Reihe der göttlichen Acte, durch welche zur Existenz gebracht wird, was an sich schon vorhanden ist, nur als Sache der Vorstellung und der äußern Form betrachtet werden. Es führt dieß jedoch noch weiter. Ist die Weltschöpfung eigentlich keine Schöpfung, so ist Gott auch nicht Weltschöpfer, wie er dargestellt wird. Es fällt an sich schon auf, wie viel mythisches überhaupt die platonische Darstellung der Weltschöpfung hat. Betrachtet man aber die Sache näher, so ist der Weltschöpfer selbst nur eine mythische Personification derselben Art, wie die ἀΐδιοι θεοὶ, deren ἄγαλμα die Welt ist, nur die personificirten Ideen sind. Die Ideen sind an sich, als die Urbilder alles Seyenden, die schöpferisch wirksamen Principien. In dem Weltschöpfer ist daher nur diese Seite des Verhältnisses der Ideenwelt zur Realwelt mythisch personificirt. Der Schluß, welchen Plato macht S. 28: πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι·

Monate und Jahre waren vor dem Himmel nicht, sie nahmen erst mit ihm ihren Ursprung. Alles dieß sind Theile der Zeit, das „war“ aber und das „wird seyn“ sind entstandene Formen der Zeit, die wir mit Unrecht auf die Ewigkeit übertragen. Denn wir sagen: es war, ist und wird seyn, eigentlich aber kann von der Zeit nur das „ist“, und das „war“ und „wird seyn“ nur von der in der Zeit sich bewe-

---

παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίε γένεσιν σχεῖν, führt nur auf die höchste Ursächlichkeit der Ideen, nicht aber auf einen persönlichen δημιεργός. Es ist daher auch leicht zu sehen, wie der Begriff des Weltschöpfers mit sich selbst in Widerstreit kommt, und keine innere Consistenz hat. Wie auf der Einen Seite ihm, als dem Einen höchsten Gott, die ἀΐδιοι θεοὶ, die nur in der Mehrheit sind, was er in der Einheit ist, untergeordnet sind, so ist er auf der andern Seite ihnen selbst untergeordnet, indem er die Weltschöpfung nur dadurch realisiren kann, daß er auf die ewigen Ideen (τὸ νοήσει μετὰ λόγε περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν) als die Urbilder hinblickt (ὁ δημιεργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ τοιέτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι τὴν ἰδέαν αὐτε καὶ δύναμιν ἀπεργάζεται S. 28). Demungeachtet würde man den Plato sehr unrichtig verstehen, wenn man das, was sich als die mythische Form der Darstellung von der Sache selbst unterscheiden läßt, als etwas blos Unwesentliches betrachten wollte. Dieser Zusammenhang von Inhalt und Form gehört zum Eigenthümlichsten der platonischen Philosophie. Wie das Unendliche und Endliche, das Urbild und Abbild zwar Eins, aber in dieser Einheit auch verschieden sind, so gibt es auch zwei verschiedene, aber immer wieder in einander übergehende Standpuncte der Betrachtung. Τὸ μὲν δὴ, so unterscheidet sie Plato selbst im Eingange seiner Untersuchung (S. 28), νοήσει μετὰ λόγε περιληπτὸν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ᾽ αὖ δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγε δοξαστὸν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ ἐδέποτε ὄν. Das Eine ist der Standpunct des reinen Denkens, das Andere der Standpunct der Vorstellung, zu welchem auch alles Mythische gehört. Auch das Mythische hat demnach nach Plato eine immanente Wahrheit als eine Form der an sich seyenden Idee, über welche sich das Selbstbewußtseyn nie so sehr erheben kann, daß es nicht immer wieder in sie zurückgehen müßte.

genden Veränderung gesagt werden. Denn beides ist eine Bewegung, was aber stets unbewegt sich gleichbleibt, kann weder älter noch jünger durch die Zeit werden, und weder werden noch geworden seyn, noch künftig einmal werden, es kommt ihm überhaupt eine sinnliche Veränderung gar nicht zu, sondern alles dieß sind nur Formen der Zeit, die die Ewigkeit nachahmt und nach der Zahl sich umwälzt. Die Zeit ist also das soviel möglich ähnliche Bild der Ewigkeit. Das Urbild ist ewig die absolute Gegenwart, das Bild aber fort und fort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sollte aber die sinnliche Welt der urbildlichen so viel möglich nachgebildet werden, so mußte sie auch den Begriff der Totalität in sich ausdrücken, sie wäre nicht, wie sie sollte, vollkommen gewesen, wenn sie nicht auch verschiedene Arten von Wesen erhalten hätte, die theils unmittelbar von dem Weltschöpfer, theils mittelbar durch die Vermittlung der von ihm geschaffenen höhern Wesen geschaffen wurden. Wesen der erstern Art sind die Gestirne, zu den letztern gehört der Mensch. Wären die letztern von Gott selbst geschaffen worden, so würden sie auch den Göttern gleich geworden seyn. Deswegen konnte die Schöpfung dieser zur Vollkommenheit der Welt gehörenden Wesen nur durch die θεοὶ θεῶν (S. 41.), jene Mittelwesen, welche, wie die Gestirne, die Abbilder der θεοὶ ἀΐδιοι (S. 37.) sind, geschehen. Dem Befehle des höchsten Gottes gemäß sollten sie, damit Sterbliches wäre, und dieses Weltall in Wahrheit ein All würde, nach ihrer Natur die Schöpfung der lebenden Wesen vollbringen, und dabei die Kraft, mit welcher der Weltschöpfer sie selbst geschaffen hatte, nachahmen. Was in diesen Wesen dem Unsterblichen gleichnamig seyn sollte, als ein göttliches und hegemonisches Princip in denjenigen von ihnen, welche der Gerechtigkeit und den Göttern folgen wollen, davon wollte der Weltschöpfer selbst den schaffenden Mächten die Keime übergeben, ihr Geschäft aber sollte seyn, durch Zusammenfügung von Sterblichem und Unsterblichem lebende Wesen zu bilden und zu erzeugen, für ihre Nahrung und ihr Wachsthum zu sorgen, und wenn sie sterben, sie

wieder zurückzunehmen. Hierauf mischte Gott in dem Becher, in welchem er die Weltseele gemischt hatte, die nicht mehr so reinen Ueberbleibsel der vorigen Mischung, und theilte jedem Gestirn eine Seele zu, die er in dasselbe, wie in einen Wagen, setzte: so in die zeitlichen, jeder entsprechenden, Werkzeuge (die Gestirne) ausgesäet, sollten sie das gottesfürchtigste Wesen erzeugen. Auf diese Weise entstund der Mensch, welcher selbst in ein doppeltes Geschlecht sich theilt, ein besseres und geringeres, oder ein männliches und weibliches *). So tief und untergeordnet aber die Stellung ist, welche dem Menschen im Weltganzen gegeben ist, so klar ist doch auch hier wieder, wie in dem Unterschied, so weit er auch auseinandergeht, doch immer zugleich auch wieder die Einheit gegeben ist. Die Seele, die als das unsterbliche Princip der Natur des Menschen eingepflanzt ist, ist dieselbe Seele, die als Weltseele die Welt in der Einheit mit Gott erhält. Darum nennt Plato hier den Menschen das gottesfürchtigste Wesen. Das Gottesbewußtseyn des Menschen ist auch das Bewußtseyn der Einheit des Menschen mit Gott.

Die erste Sphäre der platonischen Kosmogonie ist die urbildliche Welt, in welcher der Unterschied, ob er gleich auch schon hier hervortritt, noch am meisten in der Einheit bleibt, die zweite Sphäre ist der Gegensatz der urbildlichen und der nachgebildeten, der idealen und der realen Welt, in ihr kommt der Unterschied zu seinem vollen Recht, ohne daß jedoch das Band der Totalität aufgelöst wird. Eine dritte Sphäre bildet die Materie, welche Plato ausdrücklich (S. 48) von dem Ersten, dem ἓν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθὲν, dem νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὂν, und dem μίμημα παραδείγματος, oder dem γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατὸν, dem Zweiten, als das dritte Princip unterscheidet. Sie ist die ὑποδοχὴ πάσης γενέσεως, gleichsam die Amme (τιθήνη), die alles in sich auf-

*) Das weibliche Geschlecht setzte Plato tief unter das männliche. Solche, die ungerecht leben, läßt er bei der zweiten Geburt Weiber aus Männern werden. Tim. S. 91.

nimmt, ohne jedoch von irgend etwas, was in sie eingeht, eine demselben ähnliche Gestalt anzunehmen, sie ist ihrer Natur nach das, worin alles, wie ein Siegel ausgedrückt wird (ἐκμαγεῖον φύσει παντὶ κεῖται), und wird von dem, was in sie eingeht, bewegt und umgeformt, weswegen sie immer wieder als etwas anderes erscheint, das aber, was in sie eingeht, ist ein Abbild des Seyenden. Es gibt also drei Gattungen, das Eine ist das Entstehende, das Zweite das, worin es entsteht, das Dritte das, durch dessen Nachbildung das Werdende entsteht. Das Aufnehmende kann man die Mutter, das, woher das Aufgenommene kommt, den Vater, und die mittlere Natur zwischen beiden den Sohn nennen. Das Abbild würde aber nicht die größte Mannigfaltigkeit haben können, wenn nicht das, worin es abgebildet wird, so beschaffen wäre, daß es als etwas formloses alle mögliche Ideen in sich aufnehmen kann, (διὸ καὶ πάντως ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη S. 50). Sofern die Materie als bloße Receptivität etwas unsichtbares ist, hat sie am Intelligibeln Theil. Um ihre Natur näher zu bestimmen, geht Plato von dem Unterschied der Vernunft und der richtigen Vorstellung, der unwandelbaren Ueberzeugung und der wandelbaren Ueberredung aus. Es gibt daher etwas, was sich immer gleich bleibt, nicht entsteht und nicht vergeht, weder etwas anderes in sich aufnimmt, noch in etwas anderes übergeht, und unsichtbar und unsinnlich blos Gegenstand des Denkens ist, und etwas anderes, das diesem verwandt und ähnlich, sinnlich wahrnehmbar, entstanden, an einem bestimmten Ort entsteht und wieder verschwindet, und durch die Vorstellung vermittelst der Empfindung aufgefaßt wird, das dritte ist der Raum, der nie vergeht, und allem Entstehenden zur Unterlage dient, das, was ohne sinnliche Wahrnehmung nur durch einen unächten Begriff erreicht werden kann, auf das wir nur wie träumend hinsehen. Wir müssen von ihm sagen, daß alles in ihm ist, während es doch selbst nirgends etwas ist, so daß wir nie zu einem bestimmten Begriff desselben gelangen können, da es immer nur als Bild eines andern bewegt wird,

für sich selbst aber nicht erscheint. So sind demnach die Materie und der Raum, obgleich dem Ansichseyenden entgegengesetzt, und ohne objektive Realität, als allgemeine Formen der Anschauung und des Denkens, selbst wieder mit dem Intelligibeln verwandt.

Bei dieser genaueren Entwicklung der platonischen Lehre von der Welt und der Weltschöpfung haben wir den eigentlichen Zweck unserer Aufgabe keineswegs aus dem Auge verloren. Nur auf diese Weise wird klar, wie in jedem Momente des die geschaffene endliche Welt von Gott trennenden Unterschieds immer zugleich ein Moment der die Welt mit Gott verknüpfenden Einheit mitgesetzt ist. Eben dieß ist nun aber auch die eigentliche Grundlage der Verwandtschaft des Platonismus mit der christlichen Trinitätslehre. Auch im Christenthum ist die Welt mit Gott Eins, sofern sie, wie durch die Vermittlung des Sohns geschaffen, so auch im Sohn mit Gott versöhnt ist: der Sohn ist selbst die reale Einheit aller Glieder der aus der Welt erlösten, durch die Vermittlung des Geistes zum ewigen absoluten Wesen Gottes erhobenen, himmlischen Gemeinde. Einer solchen durch die Idee des Sohns vermittelten Einheit der Welt mit Gott war auch Plato auf seine Weise sich bewußt, wenn er die das Bild des Ewigen an sich tragende, ewig sich selbst gleiche, urbildliche Welt den von Gott erzeugten seligen Gott nannte. Die urbildliche Welt ist die Welt der Ideen, zur Natur der Idee aber gehört es, daß sie Urbild und Nachbild zur unzertrennlichen Einheit verknüpft. Was also die geschaffene endliche Welt in der Einheit mit der ewigen übersinnlichen erhält, ist das Urbildliche an dieser, das, was sie zu einem von Gott erzeugten seligen Gott macht, in welchem Gott selbst sein eigenes ewiges Wesen anschaut. Das Bewußtseyn dieser Einheit erscheint bei Plato um so wahrhafter und kräftiger, je klarer bei ihm die Vermittlung desselben hervortritt. Daß die wahre Einheit nicht die abstrakte, jeden Unterschied ausschließende ist, sondern nur die concrete, durch die Aufhebung des Unterschieds mit sich selbst vermittelte, also nur diejenige, welche allein den wahren

Begriff der christlichen Dreieinigkeit gibt, ist unter den ältern Philosophen keinem so klar und bestimmt zum Bewußtseyn gekommen, wie dem Plato. Daß er aus diesem Gesichtspunkt die im Timäus dargelegte Lehre von dem Verhältniß Gottes und der Welt betrachtet wissen will, zeigt der merkwürdige Schluß desselben. Nun erst, sagt Plato, sey diese Rede über das All zu ihrem Ende gekommen: denn sterbliche und unsterbliche Wesen in sich begreifend, und zur Einheit erfüllt, ist diese Welt so ein sichtbares und Sichtbares umfassendes Wesen, ein Bild des Intelligibeln, ein wahrnehmbarer Gott, die größte und beste, die schönste und vollkommenste geworden, dieser Eine Himmel, der Eingeborne *). Daß die Welt ohne sterbli-

*) θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν, καὶ ξυμπληρωθεὶς (in diesem ξυμπληρωθῆναι liegt, auch schon dem Ausdruck nach, der Begriff des gnostischen Pleroma. Vgl. Die christliche Gnosis S. 157. 753. Auch das gnostische Pleroma wird zum Pleroma erst dadurch, daß es auch das Leere in sich aufnimmt, durch sich erfüllt, die Einheit des Sinnlichen und Uebersinnlichen ist, wie nach Plato der κόσμος nur sofern er θνητὰ καὶ ἀθάνατα ζῶα in sich begreift, zum κόσμος ξυμπληρωθεὶς wird) ὅδε ὁ κόσμος, ὕτω ζῶον ὁρατὸν καὶ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τῦ νοητῦ θεὸς αἰσθητὸς, μέγιςος καὶ ἄριςος, κάλλιςός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς ὐρανὸς ὅδε, μονογενὴς ὤν. Οὐρανὸς steht im Timäus öfters gleichbedeutend mit κόσμος. Lindau in der Ausg. des Tim. Comment. S. 55. erläutert dieß durch die aus Photius Bibl. 229 beigebrachte Notiz: πρῶτος Πυθαγόρας τὸν ὐρανὸν κόσμον προσηγόρευσε διὰ τὸ τέλειον εἶναι καὶ πᾶσι κεκοσμῆσθαι τοῖς τε ζώοις καὶ τοῖς καλοῖς. Man vgl. wie Plato selbst im Timäus den Himmel beschreibt (S. 37.): εἰκὼ δ' ἐπινοεῖ κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα ὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰῦσαν αἰώνιον εἰκόνα τῦτον, ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. Am Himmel kommt das, was die geschaffene endliche Welt zu demjenigen macht, was sie ihrem Begriff nach ist, am unmittelbarsten zur Anschauung. An ihm geschieht der Uebergang aus dem Ewigen in das Zeitliche, aus dem Unsichtbaren in das Sichtbare. Ist die Welt der Inbegriff alles Sichtbaren, so ist der Himmel das Sichtbarste der Welt. Der Himmel und die Welt-

che Wesen unvollkommen wäre, läßt Plato den Weltschöpfer in der Anrede an die geschaffenen Götter ausdrücklich sagen: *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντα ἐν αὑτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. Δι᾽ ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ᾽ ἄν. Ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ, τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν* (S. 41.). Wie widersprechend scheinen hier die beiden Sätze zu seyn: die Welt muß ihrer Vollkommenheit wegen sterbliche Wesen haben, die nur von untergeordneten Wesen geschaffen werden können, un-

---

seele verhalten sich daher zu einander, wie Sichtbares und Unsichtbares, wie Leib und Seele: *καὶ τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχὴ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων.* Wiefern der Himmel *μονογενὴς* ist, und seyn muß, entwickelt Plato Tim. S. 31. auf folgende Weise: *Πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. Τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῶα, μεθ᾽ ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ᾽ εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν, ἀλλ᾽ ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ᾽ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. Ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζώῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔσται.* Wir erhalten so durch das dem Himmel beigelegte Prädikat des *μονογενὴς* einen neuen Begriff, in welchem sich uns der Zusammenhang des Platonismus mit dem Christenthum und insbesondere auch mit der gnostischen Theologie zeigt, um so bemerkenswerther ist aber, wie Plato mit derselben Consequenz, mit welcher er den Begriff der Welt festhält, auf die Welt Begriffe überträgt, welche, sofern sie die höchste Einheit des von Gott Unterschiedenen mit Gott ausdrücken, im Christenthum nur dem menschgewordenen Sohn Gottes zukommen können. Wie die Welt als das vollkommenste Werk Gottes, als der Reflex seines ewigen Wesens der offenbare Gott, der *θεὸς αἰσθητὸς* ist, so ist sie auch der Eingeborne.

mittelbar aber von dem höchsten Gott geschaffen würde sie nicht sterbliche Wesen, sondern nur unsterbliche haben! Sind unsterbliche Wesen an sich vollkommener als sterbliche, so würde es ja, sollte man denken, die Idee der Vollkommenheit erfordern, statt sterblicher Wesen unsterbliche zu haben. Was könnte denn der Vollkommenheit der Welt fehlen, wenn sie unmittelbar von Gott geschaffen, den unsterblichen Göttern, welche die ideale Welt selbst sind, gleich wäre? Dieser Widerspruch läßt sich nur durch die Unterscheidung der abstrakten und concreten Einheit lösen. Als abstrakte Einheit wäre die Welt, oder das All, das Unendliche an sich, das wahrhaft Unendliche ist aber nicht das Unendliche an sich, sondern nur die Einheit des Unendlichen und Endlichen. Die Welt wäre nicht ein vollkommenes, Wesen jeglicher Art in sich begreifendes Ganze, es würde ihr also etwas fehlen, was zu ihrem Begriff gehört, wenn sie nicht auch sterbliche Wesen hätte. Da nun die Welt, sofern sie sterbliche Wesen enthält, endlich, sofern sie aber die Ideen als ihre Principien in sich enthält, unendlich ist, so gehört beides zu ihrem Begriff, das Endliche, und das Unendliche, das Eine schließt aber das Andere so wenig aus, daß es vielmehr nur darauf ankommt, ein um so kräftigeres und wahrhafteres Bewußtseyn des Unendlichen dadurch zu gewinnen, daß es als die Einheit des Unendlichen und Endlichen aufgefaßt, oder das Endliche selbst als ein Moment des Unendlichen begriffen wird. Daher theilt sich die platonische Welt in die urbildliche und nachbildliche. Das Sterbliche kann nur der nachbildlichen Welt angehören, sofern aber die nachbildliche Welt nicht das Nachbild der urbildlichen wäre, wenn sie nicht in ihrer Sphäre ebenso die Einheit aller zu ihrem Begriffe gehörenden Wesen wäre, wie die urbildliche die Einheit ihres Begriffs in sich darstellt, so ist das Sterbliche auch schon in der urbildlichen Welt ideell enthalten. Auch schon die urbildliche Welt kann daher nicht als das Unendliche schlechthin, sondern nur als die Einheit des Endlichen und Unendlichen gedacht werden, und die urbildliche Welt unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der nachbildlichen nur dadurch, daß dersel-

be Gegensatz, welcher in der urbildlichen als ein ideeller gesetzt ist, in der nachbildlichen ein reeller wird, dadurch also erst zu seinem vollen Rechte kommt und in die ganze Weite des Unterschieds auseinandergeht. Nur wenn Endliches und Unendliches, Gott und Welt, ihrem wahren Unterschiede nach sich trennen, kann auch die Einheit als eine wahrhaft lebendige begriffen werden. Dieses Bewußtseyn sowohl des Unterschieds in der Einheit, als der Einheit des Unterschieds gibt dem Platonismus ein eigenthümlich christliches Gepräge *), auf der andern Seite muß aber auch seine Differenz vom Christenthum eben hierin hervortreten. Sie besteht hauptsächlich darin, daß dem Platonismus die Einheit der Welt mit Gott eigentlich nur auf der Seite liegt, auf welcher die Welt aus Gott hervorgeht, nicht aber ebenso auf jener andern, auf welcher die Welt mit Gott versöhnt werden soll. Die Einheit

*) Man vgl. hierüber auch Hegel Gesch. der Philos. II. S. 252. f. Hegel hebt in Beziehung auf den Timäus (S. 31. f.), ohne jedoch auf die obigen Stellen Rücksicht zu nehmen, besonders hervor, daß das Spekulative als die eigentliche wahrhafte Form des Schlusses schon in der platonischen Philosophie sich finde. „Im Vernunftschluß schließt sich das Eine mit dem Andern, als ihm identisch, zusammen. Dieß ist mit andern Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, so ist es dieß, daß er seinen Sohn, die Welt, erzeugt, sich realisirt in dieser Realität, die als Anderes erscheint, aber darin identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet, und sich in dem Andern nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist. — Das Höchste ist so in der platonischen Philosophie enthalten. Es sind zwar nur reine Gestalten, die aber alles in sich enthalten, und in allen concreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Diese Formen haben seit Plato ein Paar tausend Jahre brach gelegen; in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten angefangen hat zu begreifen, daß Begriff, Natur und Gott in diesen Bestimmungen enthalten sind."

wird nur durch den Begriff des Bildes vermittelt, in welchem die nachbildliche Welt sowohl von der urbildlichen sich trennt, als auch mit ihr Eins ist. Die platonische Lehre ist nur die Lehre von der Schöpfung der Welt, nicht aber die Lehre von der Erlösung und Versöhnung, nicht sowohl Theologie, als vielmehr nur Kosmologie, wie sie Plato selbst bezeichnet, wenn er am Schlusse des Timäus seine Untersuchung den λόγος περὶ τοῦ παντός nennt. Die Welt, sofern sie mit Gott Eins ist, in Gott ihr Princip hat, ist der θεὸς αἰσθητός, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, Gott aus Gott, oder der Sohn Gottes, die Vermittlung Gottes mit sich selbst, wodurch Gott zum seligen Gott wird. Das wahrhafte Bild Gottes ist aber nicht die Welt, sondern der Geist, der endliche Geist, der Geist des Menschen, dessen Einheit mit dem absoluten der Gottmensch ist. Obgleich Plato den Menschen das gottesfürchtigste Wesen nennt, so ist doch dieser Begriff nicht weiter entwickelt, und der Begriff des Menschen, als des endlichen Geistes, in seinem Unterschiede von dem Begriffe der Welt noch nicht aufgefaßt. Am unmittelbarsten stellt sich der noch fehlende weitere Fortschritt darin hervor, daß die platonische Trinitäts-Idee nur bei dem Begriffe des Sohns stehen bleibt, ohne zum Begriff des Geistes fortzugehen. Was im Sohne objektiv gesetzt ist, hat seine subjektive Seite in der im Bewußtseyn der Individuen lebendig gewordenen Einheit mit Gott, deren Princip der Geist ist. Man kann sagen, was im Christenthum der Geist in seinem Verhältniß zum Sohn ist, sey im Platonismus die Weltseele, wie sie auf der einen Seite die urbildliche Welt, den von Gott erzeugten Gott, zu ihrer Voraussetzung hat, auf der andern die Einheit aller individuellen Seelen ist. Aber gerade an diesem Begriff wird uns das Mangelhafte des Platonismus nur um so klarer. Der Geist des Menschen ist noch zu sehr in seinem Zusammenhang mit der objektiven Welt befangen, als daß er sich in seiner wahren Freiheit ergriffen hätte. Der Gegensatz sowohl, als die Einheit ist nicht sowohl in den freien selbstbewußten Geist, als vielmehr nur in die Welt überhaupt gesetzt. Darum tritt der Gegensatz, in wel-

chem der Unterschied sich geltend machen muß, nicht in der Sünde als freier That des Menschen, sondern nur in dem Zwiespalt der sinnlichen und übersinnlichen Welt hervor, und das Band der Einheit, in welcher der Gegensatz ausgeglichen wird, wird nicht in dem selbstbewußten Geist des Menschen geknüpft, als die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sondern in der Weltseele, in welcher der Mensch noch in einem sehr engen Zusammenhang mit dem Leben der Natur steht. Einen deutlichen Beweis hievon sehen wir besonders auch in der platonischen Lehre von der Seelenwanderung. Sollte es auch nur mythisch zu verstehen seyn, wenn Plato die Seelen derer, welche gerecht und gut gelebt haben, in die ihnen verwandten Gestirne (εἰς τὴν ξυννόμου οἴκησιν ἄστρου S. 42), die Seelen derer aber, die sich von ihren sinnlichen Begierden beherrschen ließen, in thierische Naturen einwandern, und hier ihre Umwandlungen und Mühen nicht eher sich enden läßt, als bis sie dem Umlauf des sich selbst Gleichen (das also auch in solchen Seelen stets das die Erlösung bedingende Princip bleibt) in sich folgend, alles Irdische und Unvernünftige überwunden haben, und in ihren ursprünglichen vollkommenen Zustand zurückgekehrt sind; so zeugt doch selbst schon eine solche mythische Darstellung davon, daß auch im Platonismus das freie Selbstbewußtseyn des Geistes von dem in der alten Welt überhaupt überwiegenden Naturbewußtseyn sich noch nicht vollkommen geschieden hat. Bei allem diesem müssen wir aber immer wieder gestehen, daß der Zusammenhang und die Einheit der Welt und des Menschen und die Vermittlung dieser Einheit sowohl durch die Ideen, als auch das Princip der Seele, in welcher die Ideen zur concreten lebendigen Einheit werden, auf eine Weise aufgefaßt ist, in welcher sich überall die nothwendigen Anknüpfungspunkte und Uebergangsmomente für das Christenthum nicht verkennen lassen.

Ueberhaupt aber zeigt der gegebene Ueberblick, daß der Platonismus auf eine sehr umfassende Weise, die überall in dem ganzen Inhalt und Zusammenhang seiner Lehren und Ideen eine tiefere Bedeutung ahnen läßt, dieselbe Sphäre beschreibt,

in welcher sich das Christenthum bewegt. Es gibt keine andere Philosophie des Alterthums, in welcher die Philosophie sosehr, wie im Platonismus, den Charakter der Religion an sich trägt. Sein Hauptstreben ist durchaus darauf gerichtet, den Menschen nicht blos nach dieser oder jener einzelnen Seite seines Wesens, sondern, wie dieß zum wesentlichen Begriff der Religion und des Christenthums insbesondere gehört, in der Totalität seines Wesens zu erfassen, in dem lebendigen Zusammenhang, welcher vom Göttlichen zum Menschlichen und vom Menschlichen hinwiederum zum Göttlichen führt. In diesem Kreise bewegt er sich so, daß er überall die höchsten spekulativen Ideen und die innersten sittlichen Interessen berührt, und zum Boden des Christenthums so nahe herantritt, als nur immer möglich ist, ohne die nothwendige Grenze zu überschreiten, die die heidnische Welt von der christlichen trennt. Es gibt kaum irgend eine wichtigere Lehre des Christenthums, die nicht auch schon im Platonismus auf irgend eine Weise ihren Ausdruck gefunden hätte *), und es kommt nur darauf

*) Ueber die auch schon von Plato anerkannte Wahrheit, daß die vollkommene Gerechtigkeit nur eine leidende seyn könne, vergl. man meine Schrift: Apollonius von Tyana und Christus S. 166. Von dem dem Christenthum so nahverwandten streng sittlichen Geist des Platonismus zeugt besonders auch der hohe Ernst, mit welchem Plato so oft auf den Zusammenhang des gegenwärtigen Lebens mit dem künftigen, und auf den in demselben jedem Menschen, in Folge des über ihn ergehenden göttlichen Richterspruchs, bevorstehenden Vergeltungszustand hinweist. In diese sittlich religiöse Idee wird namentlich im Phädrus (S. 248. f.), im Gorgias (S. 523. f.), im Phädon (S. 113. f.) und in der Republik (X. S. 614.) das höchste Moment der ganzen vorangehenden Entwicklung gelegt. Aus diesem, die ganze platonische Lehre durchdringenden, sittlichen Ernst ist es zu erklären, daß Plato mit der neutestamentlichen Lehre auch in der Idee einer ewigen Strafe zusammenstimmt. „Dieß," sagt Plato Gorg. S. 525., „kommt jedem in Strafe Verfallenen zu, der von einem andern auf die rechte Art bestraft wird, daß er entweder selbst besser wird, und

an, den concreten positiven Inhalt der Lehren des Christenthums von dem allgemein religiösen gehörig zu scheiden, um

---

Vortheil davon hat, oder daß er den Uebrigen zum Beispiel gereicht, damit andere, welche ihn leiden sehen, was er leidet, aus Furcht besser werden. Es sind aber die, welchen selbst zum Vortheil gereicht, daß sie von Göttern und Menschen gestraft werden, diejenigen, welche sich durch heilbare Vergehungen vergangen haben (οἳ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμαρτῶσι). Dennoch aber erlangen sie diesen Vortheil nur durch Schmerz und Pein, hier sowohl als in der Unterwelt, denn auf andere Weise ist nicht möglich, von der Ungerechtigkeit entlediget zu werden. Welche aber das Aeußerste gefrevelt haben und durch solche Frevel unheilbar geworden sind, aus diesen werden die Beispiele aufgestellt, und sie selbst haben davon keinen Nutzen mehr, da sie unheilbar sind, Andern aber ist es nützlich, welche sehen, wie diese, um ihrer Vergehungen willen, die ärgsten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Uebel erdulden auf ewige Zeit, offenbar als Beispiele aufgestellt dort in der Unterwelt, im Gefängniß, allen Frevlern, wie sie ankommen, zur Schau und zur Warnung." So sucht demnach Plato durch die Unterscheidung *heilbarer* und unheilbarer Vergehungen die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit mit der Idee der göttlichen, die Besserung des Sünders bezweckenden, Liebe auszugleichen. In der Republik a. a. O. ist von einem wunderbaren Ort die Rede, wo in der Erde zwei an einander grenzende Spalten seyen, und am Himmel gleichfalls zwei andere ihnen gegenüber. Zwischen diesen sitzen Richter, welche, nachdem sie die Seelen durch ihren Richterspruch geschieden, den Gerechten befehlen den Weg rechts nach oben durch den Himmel einzuschlagen, nachdem sie ihnen ein Zeichen dessen, worüber sie gerichtet worden, vorn angehängt, den Ungerechten aber den Weg links nach unten, und auch diese haben hinten Zeichen von allem, was sie gethan. Durch den einen jener Spalte im Himmel und in der Erde ziehen die Seelen, nachdem sie gerichtet worden, ab, aus dem einen der beiden andern aber, aus dem in der Erde, kommen sie voller Schmutz und Staub, durch den andern hingegen, vom Himmel, steigen reine Seelen herab. Die ankommenden scheinen jedesmal wie von einer langen Wanderung herzukommen, und lagern sich, sehr zufrieden, daß sie auf diesen

in den tiefern innern Zusammenhang hineinzublicken, welcher Platonismus und Christenthum verbindet. Bleibt auch dabei

Matten verweilen können, wie zu einer festlichen Versammlung. Die einander bekannten begrüßen sich, und die aus der Erde kommenden erforschen von den andern das Dortige, und so auch die aus dem Himmel von jenen das Ihrige, und so erzählen sie einander, die einen heulend und weinend, indem sie gedenken, welcherlei und wie großes sie erlitten und gesehen, während der unterirdischen Wanderung, die aus dem Himmel hingegen von ihrem Wohlergehen und der unbegreiflichen Schönheit des dort zu Schauenden." Von selbst bieten sich hiezu die Parallelen aus dem N. T., wie namentlich aus Matth. 25, 33, dar. Wenn Schleiermacher zu dem zuvor Angeführten und der weiteren Schilderung der Büßungen und Strafen, und der ihnen als Gegenstück entsprechenden Erquickungen (Rep. S. 616.), in dem platonischen Mythus, bemerkt (S. 620.): „Wer aber wollte wohl eine solche höchst äußerliche und die einzelnen Thaten berechnende Vergeltung loben, oder für eine zum Guten erweckliche Darstellung halten, die zehnfach in zehnfacher Zeit für Unthaten Schmerz wiedergibt, alle lobenswerthen Thaten aber auch mit gleicher Gewissenhaftigkeit aufzählt und zu gute schreibt"; so werden wir dadurch nur an eine Forderung erinnert, die die platonische Lehre ebenso für sich ansprechen kann, wie sich die neutestamentliche ihr nicht entziehen darf, die Forderung, zwischen Bild und Sache zu unterscheiden. Daß das mythisch Bildliche auch bei Plato einen ächt sittlichen Gehalt in sich schließe, und daß diese sittlichen Ideen gerade durch ihre bildliche Versinnlichung dem Volksbewußtseyn um so näher gelegt werden sollen, kann nicht geläugnet werden. Aus dem Kreise der sittlich-religiösen Ideen, von welchen hier die Rede ist, mag hier noch die Idee der sittlichen Freiheit hervorgehoben werden. Die Hauptstelle bei Plato hierüber ist die bekannte Stelle der Republik (S. 617. in demselben Zusammenhang, aus welchem das zuvor Angeführte genommen ist), in welcher der Prophet der jungfräulichen Lachesis, der Tochter der Nothwendigkeit, die eintägigen Seelen anredet: „Ein neuer todbringender Umlauf beginnt für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erloosen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst geloo-

immer der große Unterschied zwischen Philosophie und Religion, so blickt doch immer auch wieder die schöne harmonische Einheit der Philosophie und Religion hindurch. Dieser ächt religiöse Charakter des Platonismus spricht sich auch in so manchen Bestimmungen aus, durch welche Plato die allgemeine Aufgabe der Philosophie bezeichnet. Er bestimmt sie als eine Erlösung (λύσις), Befreiung (ἀπαλλαγή), Absonderung (χωρισμός) der Seele von dem Leibe, als ein Sterben und Trachten nach dem Tode (μελετᾷν ἀποθνήσκειν), als eine stete Reinigung, „durch die man die Seele möglichst vom Leibe absondere, und sich gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen, und so

---

set hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann nothwendig verharren wird. Die Tugend ist herrenlos, von welcher, je nachdem jeglicher sie ehrt oder geringschätzt, er auch mehr oder minder haben wird. Die Schuld ist des Wählenden. Gott ist schuldlos." Daß die hier den Seelen zugesprochene Wahlfreiheit in letzter Beziehung doch wieder zu einer durch die Natur jeder einzelnen Seele bedingten Vorherbestimmung wird, erhellt aus der oben (vgl. S. 43. f.) entwickelten Lehre von dem Fall der Seelen. Wenn es nun aber als eine auch für die christliche Theologie noch immer problematische Frage angesehen werden kann, ob die Freiheit der Vorherbestimmung, oder diese jener schlechthin unterzuordnen ist, so muß es vom Standpunkt des Christenthums aus um so mehr dem Plato als Verdienst angerechnet werden, daß er das Hauptgewicht gerade auf diejenige Bestimmung legte, die von keiner Theorie, auch nicht der einen absoluten Prädestination, aufgegeben werden kann, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist, denn Gott ist, wie Plato sagt, schuldlos, und die Schuld des Bösen fällt immer nur auf den Wählenden. Auch der bei Plato öfters vorkommende Gedanke, daß niemand freiwillig böse ist (Tim. S. 87. Men. S. 78. Protag. S. 145.), welchen Ackermann (S. 65.) sonderbar nennt, hat seinen guten Sinn, sofern ja das Böse immer nur durch den Schein des Guten die Freiheit des Menschen für sich gewinnen kann, und die wahre Freiheit nur in dem wahrhaft Guten ist, das den Menschen von dem seinem wahren Wesen Fremden befreit.

viel möglich sowohl gegenwärtig, als hernach für sich allein zu bestehen, befreit, wie von Banden, vom Leibe," oder als eine Reinigung von allem, was nur ein Schattenbild der Tugend und in der That knechtisch ist, und nichts gesundes und wahres an sich hat, in welchem Sinne die vier Haupttugenden, in welchen das Wesen der wahren sittlichen Vollkommenheit besteht, die Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Vernünftigkeit selbst Reinigungen sind (Phädon S. 67. 64. 69.). Was die Philosophie also bewirken will, ist die Erlösung und Läuterung der Seele, oder des wahren innern Menschen, von allem unlautern und ungöttlichen, ihre Befreiung von jeder Lust und Unlust, welche wie mit einem Nagel die Seele an den Leib annagelt und anheftet, und sie leibartig macht, indem sie glaubt, das sey wahr, was auch der Leib dafür aussagt (Phädon S. 83.), und wenn Plato das höchste Ziel, zu welchem die Philosophie den Menschen führen soll, geradezu mit dem Begriff des Todes (θάνατος als λύσις und χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος Phädon S. 67.) bezeichnet, so ist auch dieß nichts so einseitig idealistisches, daß es nicht auch christlich lautete und mit dem Ausruf des Apostels zusammenstimmte (Röm. 7, 24.): τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; Das Absterben des äußern Menschen *), damit der innere frei werde, ist der gemeinsame Begriff, in welchem Platonismus und Christenthum zusammentreffen, die Aufgabe, die von dem einen wie von dem andern realisirt werden soll. Gerade dadurch nimmt die Philosophie am meisten den Charakter der Religion an, daß sie einen bestimmten, auf den Menschen seinem wahren Wesen nach sich beziehenden Zweck zu realisiren sucht. Eine solche Philosophie will, wie die Religion, den Menschen zu einem andern machen, als er von Natur ist. Deßwegen spricht auch Plato davon, daß diejenigen, die ein-

*) Ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτω ὄντα τοῦ τεθνάναι, οὕτω ζῆν — ἀποθνήσκειν μελετᾷν. Phädon S. 67. Ἐπιτηδεύουσι (ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας) ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. S. 64. Vgl. z. B. Coloss. 3, 3. f. ἀπεθάνετε — νεκρώσατε u. s. w.

mal zum Bewußtseyn ihrer Verwirrung und Ungewißheit gekommen sind, sich selbst hassend von sich entfliehen müssen in die Philosophie, damit sie andere werden und nicht länger die bleiben, die sie vorher waren (Theät. S. 168.). Je höher aber diese Aufgabe ist, die sich die Philosophie stellt, und je mehr sie das Bewußtseyn hat, in ihr den Menschen seinem wahren Ziele zuzuführen, desto mehr wird sie auch den Gegensatz der beiden Zustände, die hier einander entgegenstehen, ebenso hervorheben, wie die Religion. Auch Plato weist daher öfters auf einen von dem wahren Seyn des Menschen verschiedenen Zustand hin, aus welchem nur die Philosophie ihn herausführen könne. In diesem Sinne vergleicht er (Rep. X. S. 511.) die in ihrem gegenwärtigen Zustande von tausenderlei Uebeln übel zugerichtete Seele mit dem Meeresgott Glaukos, welcher mit seinen alten, theils zerschlagenen theils zerstossenen, und auf alle Weise von den Wellen beschädigten Gliedmaßen, und so vielem Neuen, was ihm zugewachsen, Muscheln, Tang und Gestein, eher einem Ungeheuer ähnlich sehe, als dem, was er vorher war *). Dagegen müsse man den Blick auch auf das wissenschaftliebende Wesen der Seele richten und bemerken, wornach dieses trachte, und was für Unterhaltungen es suche, als dem Göttlichen und Unsterblichen und immer Seyenden verwandt, und wie sie seyn würde, wenn sie ganz und gar folgen könnte, von diesem Antriebe emporgehoben aus der Meerestiefe, in der sie sich jetzt befinde, und das Gestein und Muschelwerk abstoßend, welches ihr jetzt, da sie auf der Erde fest geworden, erdig und steinig, bunt

*) Man vergl. über diesen Glaukos Schleiermacher in den Anmerk. zur Rep. S. 617. Er wurde ein Meergott, weil er aus der Quelle der Unsterblichkeit gekostet hatte, weil er sie aber andern nicht zeigen konnte, sey er deßhalb verfolgt worden, und ins Meer gestürzt. Da ihm durch diesen Sturz von der Höhe der Erde in die Tiefe des Abgrundes hinunter dasselbe begegnet ist, wie der Seele, welche von den himmlischen Höhen in den Trichter der Erde hinabgesunken ist, so ist er selbst ein Bild der Seele nach ihrer Doppelnatur.

und wild durch einander angewachsen sey. Ein Bild derselben Art ist die Vergleichung des natürlichen Zustandes der Menschen mit einer unterirdischen höhlenartigen Wohnung, die einen gegen das Licht geöffneten Zugang habe (Rep. VIII. S. 514.) *). Der Gegensatz zu diesem Zustande ist die Lösung von den Banden, und die Umwendung von den Schatten zu den Bildern selbst und zum Licht, und das Hinaufsteigen aus dem unterirdischen Aufenthalt an den Tag, und das Hinschauen auf göttliche Abbilder und Schatten des Seyenden nicht der Bilder Schatten. Die Kraft hiezu verleiht die Beschäftigung mit der Wissenschaft (Rep. VII. S. 532.). Daß diese erlösende Kraft in letzter Beziehung immer wieder der Philosophie zugeschrieben wird, ist allerdings das Einseitige des Platonismus, daß er aber bei aller Einseitigkeit nicht blos ächt religiöse Elemente und Anknüpfungspunkte enthält, sondern auch im Ganzen von einem ächt religiösen Geiste durchdrungen ist, läßt sich nach allem Bisherigen nicht verkennen.

*) Auch der bekannte Mythus im Phädon (S. 109.) gehört hieher, nach welchem wir „nur in irgend einer Höhlung der Erde wohnen und glauben, oben darauf zu wohnen, und die Luft Himmel nennen, als ob diese der Himmel wäre, durch welchen die Sterne wandeln, weil wir aus Trägheit und Schwachheit nicht bis an den äußersten Saum der Luft hervorzukommen vermögen. Wenn aber jemand zur Grenze der Luft gelangte, und dann hervortauchen und sehen würde, wie hier die Fische, wenn sie einmal aus dem Meer herauftauchen, was hier ist, sehen, so würde dann ein solcher auch das dortige sehen, und wenn seine Natur die Betrachtung auszuhalten vermöchte, dann erkennen, daß jenes der wahre Himmel ist, und das wahre Licht und die wahre Erde. Denn die Erde hier bei uns und die Steine und der ganze Ort hier ist zerfressen und verwittert, wie was im Meere liegt, von Salz angefressen ist, und nichts der Rede Werthes im Meere wächst, noch es irgend etwas vollkommenes darin gibt" u. s. w.

Zweiter Abschnitt.

Die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum in Hinsicht der Bedeutung, welche der Person des Sokrates von Plato gegeben wird.

So wichtig alles Bisherige für die vorliegende Frage ist, so ist doch noch eine Seite übrig, welche, obgleich bisher noch nicht beachtet, doch keineswegs übersehen werden darf, wenn der Gegenstand unserer Untersuchung nach seinen verschiedenen Hauptseiten betrachtet werden soll. Man kann die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum in dem Inhalt und Charakter der Lehren finden, in welchen beide übereinstimmen, und sie auf den allgemeinen Standpunkt beziehen, in welchem beide sich berühren, je mehr aber das Christenthum in seiner ganzen historischen Erscheinung an der Person seines Stifters hängt, und in der Bedeutung derselben seine eigene höchste Bedeutung hat, desto mehr dringt sich die Frage auf, ob der Platonismus nicht auch in dieser Hinsicht einen gewißen dem Christenthum analogen Charakter hat. Es versteht sich zwar von selbst, daß, wenn irgendwo, hier gerade nur von einer gewißen Analogie die Rede seyn kann, läßt sich aber eine solche nachweisen, so ist gewiß auch dieß ein sehr wichtiges Moment, um die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum auf ihren tiefer liegenden Grund zurückzuführen.

Das Christenthum ist dadurch, daß es ganz an die Person seines Stifters geknüpft ist, und von ihr auf keine Weise getrennt werden kann, eine historische, auf einer bestimmten po-

sitiven Auktorität ruhende, Religion, wäre aber diese Auktorität eine blos äußere und positive, nicht zugleich eine absolute, mit der absoluten Auktorität der Vernunft identische, so würde das Christenthum als positive Religion nicht zugleich die absolute Religion seyn können. In diesen beiden Beziehungen muß daher noch untersucht werden, wie sich der Platonismus zum Christenthum verhält, ob auch er auf eine gewiße äußere Auktorität sich stützt, die zugleich zu einer höhern ideellen Bedeutung sich zu erheben sucht. Es geht schon aus der obigen Untersuchung hervor, daß der Platonismus eine solche Auktorität nur in der Person des Sokrates haben kann, geht man aber von diesem Gesichtspunkt aus auf die Person des Sokrates zurück, so muß sich auch sogleich das Verhältniß des Sokrates zu Christus in der Bedeutung herausstellen, welche es sowohl an sich, als auch ganz besonders für die vorliegende Frage hat, und es ist daher gewiß nicht zu billigen, daß sowohl Ackermann, als auch die beiden Beurtheiler der Ackermann'schen Schrift, in ihren Untersuchungen über das Christliche des Platonismus diesen Punkt völlig unbeachtet gelassen haben.

Die Religion unterscheidet sich dadurch von der Philosophie, daß sie nicht ohne eine positive historisch gegebene Auktorität seyn kann. Ohne eine solche Auktorität würde ihr der Charakter objektiver Wahrheit fehlen, welcher ihr ihrem Begriff nach zukommen muß. Sie kann ihre Wahrheit nur von einem historisch gegebenen Anfangspunkt ableiten, welcher seine bestimmende Auktorität darin hat, daß er über das Bewußtseyn jedes Einzelnen hinausliegt, und auf eine höhere göttliche Causalität zurückführt. Sie stellt daher jeden Einzelnen in den Kreis eines Gesammtbewußtseyns hinein, in welchem er seine Bedeutung nur in der Einheit des Ganzen hat, welchem er als Einzelner angehört, und seine Subjektivität der ihm gegenüberstehenden Objektivität unterordnen muß. Wenn nun die platonische Philosophie, wie nicht geläugnet werden kann, sich mehr als irgend eine andere durch einen vorherrschenden religiösen Charakter auszeichnet, so ist es ein wesent-

licher Zug desselben, daß sie für die Wahrheiten, die sie vorträgt, sehr gern eine schon vorhandene äußere Auktorität zu Hülfe nimmt. Eine solche konnte Plato nur in der Volksreligion finden. Je weniger aber seine Philosophie es verschmähte, sich an dieselbe Volksreligion, mit welcher sie in so vielem nicht zusammenstimmen konnte, auf der andern Seite wieder anzuschließen, desto eigenthümlicher ist ihre bekannte eben darauf beruhende Vorliebe für das Mythische und Traditionelle, wodurch sie nicht blos abstrakte Ideen bildlich versinnlichen, sondern hauptsächlich für sittlich-religiöse Wahrheiten eine höhere, in einem gemeinsamen Bewußtseyn begründete, Auktorität in Anspruch nehmen wollte. Man kann in gewißem Sinne mit Recht sagen, wie Ackermann (S. 52.) hierüber sich ausdrückt: „was den Aposteln und Evangelisten die Propheten des alten Bundes, das seyen dem Plato die alten gottbegeisterten Sänger, wenn er sie in seinen Schriften citire, so lege er auf solche Dichter und Orakelsprüche dasselbe Gewicht, welches im neuen Testament auf Moses und die Propheten gelegt werde.“ Er beruft sich, wie im Menon (S. 81.), auf Männer und Frauen, die in göttlichen Dingen gar weise gewesen und etwas sehr wahres und schönes gesagt haben (vergl. Phädr. S. 235.). Die, die es sagen, versichert er in derselben Stelle, seyen Priester und Priesterinnen, so viele es deren gebe, denen daran gelegen sey, von dem, was sie verwalten, Rechenschaft geben zu können, es sage dieß auch Pindaros und viele andere Dichter, welche göttlicher Art seyen. Als Ueberlieferer alter, in eine ferne Vergangenheit zurückgehender, Sagen (παλαιὸς λόγος z. B. Phädon S. 70.), sind die Dichter Propheten der Götter und als solche auch Göttersöhne (οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν Rep. II. S. 366.). Göttersöhnen aber muß man in Ansehung desjenigen glauben, was sie über die Götter, von welchen sie selbst abstammen, sagen, da sie ja davon nur wie von Eigenem reden (Tim. S. 40.). Je mehr solche Sagen in eine über die Gegenwart hinausliegende Vergangenheit zurückgehen, desto gewißer gehen sie, da das frühere Geschlecht auch ein der Gottheit verwandteres war (οἱ

παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην φήμην παρέδοσαν Philebus S. 16.), in eine von der Gottheit erleuchtete Zeit zurück, und tragen ebendaher den Charakter der Wahrheit und Göttlichkeit selbst an sich. Daher der Vorzug, welcher im Timäus (S. 22.) den ägyptischen Priestern zugesprochen wird, und die Billigung des Urtheils, das einer der hochbejahrtesten dieser Priester gegen Solon über die Griechen ausgesprochen haben soll: „Ihr Griechen seyd immer Kinder, kein Grieche ist ein Greis.“ Jung nemlich seyen alle Griechen am Geist, weil sie keinen alten, aus alterthümlicher Ueberlieferung erhaltenen, Glauben haben, und keine durch die Zeit grau gewordene Lehre, wovon als Ursache angegeben wird, daß in Aegypten, weil es am wenigsten durch die Verheerungen des Feuers und Wassers gelitten, sich auch die alten Ueberlieferungen, in den Tempeln aufgezeichnet, erhalten haben, während dagegen den andern Völkern nur die Kunde des jüngst Verflossenen geblieben sey. So schließt der Mythus als eine aus dem grauen Alterthum stammende Tradition auch den Glauben an eine uranfängliche Offenbarung in sich, der Glaube an Offenbarung aber ruht auf der Voraussetzung, daß das Göttliche sich nur durch sich offenbaren und aussprechen könne. Im Geiste derselben Ansicht geschah es daher auch, daß Plato in der Republik, nachdem er seinen Staat soweit erbaut hat, sich weigert, eine Gesetzgebung über die Gottesdienste selbst zu machen, sondern die größten, schönsten und ersten aller Anordnungen dem delphischen Apollon überläßt, die Einrichtungen der Tempel und Opfer, und die übrigen Verehrungen der Götter, Dämonen und Heroen, und die Beisetzung der Verstorbenen, und was man denen dort leisten müsse, um sie günstig zu haben. Denn dergleichen verstehen wir ja selbst nicht, und werden auch, indem wir die Stadt gründen, keinem andern darin folgen, wenn wir Vernunft haben, noch uns eines andern Rathgebers bedienen, als des vaterländischen. Denn dieser Gott sey in dergleichen Dingen allen Menschen der vaterländische Rathgeber, weil er inmitten der Erde, auf ihrem Nabel sitzend, seine Sprüche ertheile (Rep. IV. S. 427.). Mit Recht sagt Schleier-

macher hierüber in der Einleitung zum Staat (S. 19.), daß Plato, so muthig er sich auch in der Republik gegen alle, die Idee des höchsten Wesens entwürdigende, Fabelei erkläre, doch zugleich zu tiefsinnig gewesen sey, um sich der flachen raisonnirenden Götterverntichtung einiger Sophisten gleichzustellen, und nicht vielmehr das wunderbare Gewebe von Naturahndung und geschichtlicher Sage in der hellenischen Götterlehre in Ehren zu halten. Worauf anders aber konnte dieses in Ehren Halten beruhen, als auf der Ueberzeugung, daß das Göttliche einer positiven Auktorität bedarf, wenn es sich als objektive Wahrheit geltend machen, und der Glaube an dasselbe, in einem, alle Einzelne vereinigenden, Gesammtbewußtseyn seinen festen Haltpunkt haben soll? Hierin also, in dem Bestreben dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjektivität des Einzelnen unabhängige objektive Grundlage zu geben, liegt auch der Grund, warum Plato gerade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt. Merkwürdig sind in dieser Hinsicht besonders die beiden Dialogen, Gorgias und Phädon. Im erstern veranschaulicht Plato die Hauptlehre, die sich als Resultat der ganzen dialogischen Entwicklung ergibt, daß der Verständige und Muthige nicht den Tod, sondern das Unrechtthun fürchte, und das größte Uebel es sey, mit Vergehungen beladen in die Unterwelt zu wandern, durch den Mythus von den von Zeus aufgestellten Richtern Minos, Rhadamanthys und Aeakos, die dem göttlichen Gesetze gemäß über jeden nach dem Tode richten, und den, der fromm und gerecht gelebt, zu den Inseln der Seligen, wo sie fern vom Leiden vollkommene Glückseligkeit genießen, entsenden, die Ungerechten und Gottlosen aber in das Straf- und Zuchtgefängniß hinabstoßen. Dieß möge man zwar, sagt Plato, für einen Mythus halten, aber auch der Mythus enthalte Wahrheit*). Auf gleiche Weise schildert

---

*) Ἄκουε δὴ, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ἐγὼ δὲ λόγον, ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω (S. 522.). Man möge vielleicht, wird im Gorgias S. 527. in Beziehung auf denselben Mythus

Plato im Phädon, nachdem er die Lehre von der Unsterblichkeit nach allen Seiten hin betrachtet hat, den Zustand in der Unterwelt in einem Gemälde, in welchem er die verschiedenen Höhlungen und Ströme derselben aufs anschaulichste vor Augen stellt. Die einzelnen Züge sind aus der mythischen Volkstradition genommen, die Lehre aber, die dadurch versinnlicht werden soll, steht in genauer Uebereinstimmung mit dem Hauptinhalt des Dialogs. Die Seelen der Verstorbenen werden vom Dämon zu dem Orte geführt, wo sie gerichtet werden, und je nach der Beschaffenheit des irdischen Lebens gelangen die einen dahin, die andern dorthin, um theils für Vergehungen zu büßen, theils für ihre guten Werke den Lohn zu empfangen, die aber, die sich durch Tugend und Heiligkeit ausgezeichnet, entfliehen den unterirdischen Oertern und steigen in reine Wohnungen auf, und zwar die durch Philosophie vollkommen Gereinigten, um fernerhin ohne Leiber zu leben und zu noch schönern Wohnungen zu gelangen. Indem der Mythus in beiden Dialogen die ganze Darstellung schließt, ist er absichtlich dazu bestimmt, ihr ihre Vollendung zu geben, um die durch die dialectische Entwicklung gewonnenen Lehren und Wahrheiten in der Objektivität einer Anschauung darzustellen, in welcher Philosophie und Religion, Spekulation und Tradition, sich zu demselben Resultate vereinigen. Die Philosophie wird sich im Mythus ihres eigenen Inhalts bewußt, und der Mythus hinwiederum leiht der abstrakten Idee eine Form, in welcher auch das an das Concrete gewöhnte und einer positiven Auktorität bedürfende Volksbewußtseyn sich mit derselben befreunden kann. Ueberall schließt sich so die platonische Philosophie in der Darstellung ihrer Ideen an das Positive und Traditionelle an, um sie dadurch für das gemeinsame Bewußtseyn zu vermitteln, und das Neue in ihnen auf die Auktorität des Hergebrachten und

---

gesagt, dieß für ein Mährchen halten, und es wäre auch eben nichts besonders, dieß zu verachten, wenn wir nur irgendwie suchend etwas besseres und wahreres finden könnten. Vgl. auch Rep. I. S. 350.

längst Geltenden zu stützen. Eine der höchsten platonischen Ideen ist die Liebe zum Schönen, das auch das Wahre und Gute ist: sie ist die nach der Erkenntniß des Absoluten strebende Philosophie selbst. Diese Liebe aber stellt Plato mythisch als den Eros der Volksreligion dar. Derselbe Gott oder Dämon also, welcher im Glauben des Volks seine längst bekannte, althergebrachte Bedeutung hatte, und mit Prädikaten gedacht wurde, welche von selbst auch eine höhere philosophische Idee in sich zu schließen schienen, ist das Princip der platonischen Philosophie. Doch auch daran war es noch nicht genug. Wenn Plato seinen Sokrates das innerste Wesen dieser zur Anschauung des Göttlichen führenden Liebe aufschließen und entwickeln läßt, ist es die weise Mantineerin Diotima, die den Athenern einst bei einem Opfer vor der Pest zehnjährigen Aufschub der Krankheit bewirkt, und sich dadurch als eine vertraute Genossin der Götter und tiefe Kennerin ihrer Geheimnisse erwiesen hat, deren Rede über den Eros Sokrates wiedergibt*). Ja, selbst dann, wenn die platonische Spekulation ihren freiesten Aufschwung nahm, und sich weit über die eigentliche Sphäre des Mythus erhob, wollte sie doch wenigstens in der Form, in welcher sie ihre höchsten Ideen darlegte, dem Volksmythus so nahe als möglich bleiben, aus dem Gebiete desselben an sich ziehen, was sie konnte, und sich nur in dem durch die mythische Tradition vorgezeichneten Kreise von Anschauungen bewegen, wovon uns der erhabene Mythus im Phädrus das bemerkenswertheste Beispiel gibt**).

*) Gastm. S. 201. Es mag sich allerdings, wie Ast (Platons Leben und Schriften S. 312.) bemerkt, von selbst verstehen, daß dieses bloße Erdichtung ist, auch wenn die Diotima eine wirkliche und bekannte Person gewesen seyn sollte, daß aber Plato diese mythische Form der Einkleidung wählte, worin anders kann es seinen Grund haben, als darin, daß er seinem Philosophem durch eine dem Volksbewußtseyn gewohnte Form eine positive Stütze geben wollte?

**) Ebenso wird in der Rep. X. S. 616. das erhabene Symbol der alle Sphären in Umschwung setzenden Spindel der Nothwendig-

Diesen an das Positive, Traditionelle, geschichtlich Gegebene und durch die Macht der Geschichte zu seiner Bedeutung Gekommene sich anschließenden Charakter der platonischen Philosophie muß man im Geiste derselben aufzufassen wissen, wenn man die Bedeutung, welche Plato der Person des Sokrates für seine Philosophie gegeben hat, richtig verstehen will. So wenig jene stete Hinneigung zum Mythischen, jenes Zurückgehen auf eine gegebene Auktorität, jene absichtliche Einkleidung philosophischer Ideen in eine ihnen scheinbar widerstreitende Form für etwas zufälliges gehalten werden kann; ebensowenig kann es als eine zufällig gewählte Form der Darstellung angesehen werden, daß Plato den Sokrates zur Hauptperson in seinen Dialogen machte, und alles, was platonische Philosophie heißt, ihm als ein Erzeugniß seines Geistes in den Mund legte. Es ist hierin nicht etwa blos die dankbare

---

keit mit dem zu demselben gehörenden Mythus an die mythischen Vorstellungen von den Moiren Lachesis, Klotho und Atropos angeknüpft. — So leicht in vielen Fällen die Unterscheidung von Bild und Idee ist, worauf der Mythus zurückgeführt werden muß, so schwierig ist sie auch so oft. Die Versinnlichung der Idee im Mythus und Bild überhaupt geht sowohl aus dem Bedürfniß des sinnlichen Volksbewußtseyns, als auch aus dem Interesse der Religion hervor. Was aber auf der einen Seite nur eine zufällige sinnliche Form ist, ist auf der andern Seite auch wieder das immanente concrete Leben der Idee selbst, und es gehört an sich zum Wesen der Religion, ihre Ideen nicht blos in abstrakter Nacktheit, sondern in concreter Lebendigkeit darzulegen. Um so schwieriger wird aber ebendeswegen so oft die Entscheidung der Frage, was Bild oder Sache ist. Selbst der platonische Weltschöpfer, wie er im Timäus beschrieben wird, läßt sich, vom Standpunkt der platonischen Ideen aus betrachtet, auf die bloße Bedeutung des mythischen Bildes zurückführen, wer mag aber entscheiden, wie weit diese Scheidung von Bild und Idee dem Plato selbst zum klaren Bewußtseyn gekommen ist? Man vgl. hierüber, außer dem schon oben (S. 71. f.) bemerkten, meine nächstens in den Theol. Stud. und Krit. herausg. von Ullmann und Umbreit erscheinende Abhandlung: Kritische Studien über die Gnosis.

Verehrung des Schülers zu sehen, welcher in seinen Schriften alles Wissen und Erkennen auf den Lehrer zurückführt, um ihn dadurch als den Urheber und Begründer seines eigenen philosophischen Lebens anzuerkennen. Auch schon diese den platonischen Schriften eigenthümliche Form kann nur aus dem objektiven Eindruck erklärt werden, welchen die ganze geschichtliche Erscheinung des Sokrates auf Plato gemacht haben muß. Je höher die Bedeutung war, welche Plato dem Leben und Wirken des Sokrates beilegte, je mehr er ihn als einen Philosophen betrachtete, in welchem gleichsam die Philosophie selbst vom Himmel auf die Erde herabstieg, um eine concrete menschliche Gestalt anzunehmen und unter den Menschen zu wohnen, desto mehr schien ihm alles ächte Philosophiren nur ein sokratisches Philosophiren, die ächte Methode der Philosophie nur ein Eingehen in die von Sokrates gelehrte und praktisch geübte Methode, und alles philosophische Produciren nur eine lebendige Fortführung der schon von Sokrates selbst begonnenen Unterredungen seyn zu können. Indem also Plato in seinen Dialogen die ganze dialektische Bewegung von Sokrates ausgehen, von ihm leiten und zu ihrem Ziele führen läßt, soll dadurch der Anspruch ausgedrückt werden, welchen diese Dialogen darauf machen, die ächte Philosophie nach Inhalt und Methode, die wahre, von subjektiver Willkür freie, Objektivität des Wissens zu enthalten. Dieses wahre Wissen kann nur da seyn, wo der Geist des Sokrates waltet, er selbst gleichsam das Wort führt. Nur im lebendigen Anschließen an ihn, wie er, seiner geschichtlichen Bedeutung zufolge, der Stifter und Urheber eines neuen philosophischen Lebens geworden ist, und durch seinen Geist in der Geschichte fortlebt und fortwirkt, kann die Philosophie ihren festen und sichern Haltpunkt haben.

In diesem Sinne allein ist die Bedeutung zu nehmen, welche Plato schon nach der äußern Form seiner Schriften der Person des Sokrates gibt. Wollen wir uns aber über diese Bedeutung näher verständigen, so müßen wir auf das zurückgehen, was Plato als das Wesen der Philosophie betrachtet. Sie

ist ihm kein fertiges abgeschlossenes System, das durch äussere Mittheilung von dem einen auf den andern übergeht, sondern die innerste Thätigkeit des Geistes selbst, die lebendige Bewegung und Selbsterzeugung der Idee. Die Idee hat selbst den Trieb in sich, sich der Seele einzupflanzen, und schöpferisch in ihr zu wirken, und die Seele hinwiederum kann das innere unsterbliche Leben, das ihr eigentliches Wesen ist, nur in der Erzeugung der Ideen offenbaren und entwickeln. Darum besteht das wahre Wesen der Philosophie, wie Plato besonders im Phädrus und im Gastmahl ausführt, in der Liebe, und zwar in der Liebe zum Schönen. Wo Leben ist, ist auch Liebe, die Liebe aber ist, wie Plato den Sokrates im Gastmahl (S. 206. f.) entwickeln läßt, das Verlangen nach der Erzeugung des Schönen in einem schönen Körper oder einer schönen Seele. Jedes Leben nemlich sucht sich geistig oder körperlich fortzupflanzen, und strebt das, womit es schwanger geht, im Schönen auszugebären. Es kann aber nur in dem Schönen, nicht in dem Häßlichen erzeugen. Daher die Wonne, die es empfindet, wenn es auf etwas Schönes trifft, und die Traurigkeit, wenn ihm Häßliches begegnet, und es seinen Zeugungstrieb schmerzhaft zurückhalten muß. Diese Erzeugung ist das Ewige und Unsterbliche, wie es in dem Sterblichen seyn kann, indem das Alte und Abgehende immer wieder durch ein neues und gleiches Wesen ersezt wird. Daher ist die Liebe das Streben nach Unsterblichkeit. Wie nun die, die dem Leibe nach zeugungslustig sind, sich zu den Weibern wenden, um durch Kinderzeugen Unsterblichkeit und Nachgedenken und Glückseligkeit, wie sie meinen, für alle künftige Zeit sich zu verschaffen, so wollen die, die auch in der Seele Zeugungskraft haben, das, was der Seele ziemt, erzeugen, Weisheit und jede andere Tugend, und besonders die größte und bei weitem schönste Weisheit, die Besonnenheit und Gerechtigkeit. Wer nun diese als ein Göttlicher schon von Jugend an in seiner Seele trägt, der wird auch, wenn die Zeit herankommt, Lust haben zu befruchten und zu erzeugen. Daher geht ein solcher umher, das Schöne zu suchen, worin er erzeugen

könne. Denn in dem Häßlichen wird er nie erzeugen. Daher erfreut er sich sowohl an schönen Leibern mehr als an häßlichen, weil er nemlich erzeugen will, als auch, wenn er eine schöne, edle und wohlgebildete Seele antrifft, erfreut er sich vorzüglich an beidem vereinigt, und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber wie ein trefflicher Mann seyn müsse, und wornach streben, und gleich unternimmt er ihn zu unterweisen. Indem er den Schönen berührt, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend sein gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte, so daß diese eine weit genauere Gemeinschaft mit einander haben, als die eheliche, und eine festere Freundschaft, wie sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besitzen. „Wer aber," so weiht nun die weise Diotima den Sokrates in die höchsten und heiligsten Geheimnisse der Liebe ein, „diese Sache auf die rechte Art angreifen will, der muß in der Jugend zwar damit anfangen, schönen Gestalten nachzugehen, und wird zuerst freilich, wenn er richtig beginnt, nur Einen solchen lieben und mit schönen Reden befruchten, hernach aber von selbst inne werden, daß die Schönheit in irgend einem Leibe der in jedem andern verschwistert ist, und es also, wenn er dem in der Idee Schönen nachgehen soll, großer Unverstand wäre, nicht die Schönheit in allen Leibern für eine und dieselbe zu halten, und wenn er dieß inne geworden, sich als Liebhaber aller schönen Leiber darstellen, und von der gewaltigen Heftigkeit für Einen nachlassen, indem er dieß für klein und geringfügig hält. Nächstdem aber muß er die Schönheit in den Seelen für weit herrlicher halten als die in den Leibern, so daß, wenn einer, dessen Seele zu loben ist, auch nur wenig von jener Blüthe zeigt, ihm doch das genug ist, und er ihn liebt und pflegt, indem er solche Reden erzeugt und aufsucht, welche die Jünglinge besser zu machen vermögen, damit er selbst so dahin gebracht werde, das Schöne in den Bestrebungen und in den Sitten anzuschauen, und auch von diesem zu sehen, daß es sich überall verwandt ist, und so

die Schönheit des Leibes für etwas geringes zu halten. Von den Bestrebungen aber muß er weiter zu den Erkenntnissen gehen, damit er auch die Schönheit der Erkenntnisse schaue, und vielfältiges Schöne schon im Auge habend nicht mehr bei einem Einzelnen, indem er knechtischer Weise die Schönheit eines Knäbleins oder irgend eines Mannes oder einer einzelnen Bestrebung liebt, dienend sich schlecht und kleingeistig zeige, sondern auf die hohe See des Schönen sich begebend und dort umschauend viele schöne und herrliche Reden und Gedanken erzeuge in ungemessenem Streben nach Weisheit, bis er hiedurch gestärkt und vervollkommnet eine einzige solche Erkenntniß erblicke, welche auf ein Schönes geht, das immer ist, und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe ist, an welchem alles andere Schöne auf irgend eine Weise Antheil hat, so daß, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgend einen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Das also ist die rechte Art, sich auf die Liebe zu legen, oder von einem andern dazu angeführt zu werden, daß man, von diesem einzelnen Schönen beginnend, jenes Einen Schönen wegen immer höher hinaufsteige, gleichsam stufenweise von Einem zu Zweien und von Zweien zu allen schönen Gestalten, und von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, und von den schönen Sitten zu den schönen Kenntnissen, bis man von den Kenntnissen endlich zu jener Kenntniß gelangt, welche von nichts anderem, als eben von jenem Schönen selbst die Kenntniß ist, und man also zulezt jenes selbst, was schön ist, erkenne. Und an dieser Stelle des Lebens, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswerth, wo er das Schöne selbst schaut, rein, lauter und unvermischt, das nicht erst voll menschlichen Fleisches ist und Farben und andern sterblichen Flitterkrames, sondern das göttlich Schöne selbst in seiner Einartigkeit. Und ein solcher, indem er schaut, womit man das Schöne schauen muß, wird auch nicht bloße Abbilder der Tugend erzeugen, sondern Wahres, weil er das Wahre berührt. Wer aber wahre Tugend erzeugt und auf-

zieht, dem gebührt von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem andern Menschen, dann gewiß ihm auch unsterblich zu seyn (Gastm. S. 206—212. vgl. Phädr. S. 250. f.).

Je unmittelbarer wir uns in diesen Zusammenhang platonischer Ideen und den in ihnen enthaltenen platonischen Begriff der Philosophie hineinversetzen, desto klarer muß auch werden, welche Bedeutung die Person des Sokrates für die platonische Philosophie hat. Dasselbe, was hier das Geschäft der Liebe genannt wird, war das Geschäft und der eigentliche Lebensberuf des Sokrates, die Ideen des Göttlichen in schöne Seelen einzupflanzen. Darum läßt Plato den Sokrates selbst von sich sagen, daß er nichts als Liebessachen (ἐρωτικά) verstehe (Gastm. S. 177.), daß ihm Eros die Kunst der Liebe verliehen habe (Phädr. S. 257.), das παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας (Phädr. S. 249. vgl. 252. f.). Wenn in diesem Berufe Sokrates, wie wir wissen, an allen Orten umhergieng, um schöne und für das Schöne empfängliche Seelen an sich zu ziehen, und durch den lebendigen Verkehr, in welchen er sich zu ihnen sezte, ihr höheres Bewußtseyn in ihnen zu wecken, sie mit den Ideen des Wahren, Schönen und Guten zu befruchten, und zur Liebe für das Göttliche zu begeistern, um sie so für das Edelste, worauf das Streben des Menschen gerichtet seyn kann, zur wahren Weisheit und Tugend zu bilden, so sah Plato in einem solchen Leben, wie es vor seiner idealen Anschauung stund, das Ideal der schönsten und für die Menschheit wohlthätigsten Wirksamkeit verwirklicht. Es war ein der Offenbarung des Göttlichen geweihtes Leben, das durch die Keime des geistigen Lebens, die es ausstreute, eine ins Unendliche segensreich fortwirkende Frucht hervorbrachte. Die Grundlage dieser idealen Anschauung war für Plato unstreitig nichts anders so sehr, als alles dasjenige, was das eigentliche Wesen der sokratischen Methode ausmacht, die dem Sokrates in so hohem Grade eigene Gabe, anregend und erweckend auf andere zu wirken, die in ihnen bewußtlos schlummernde Idee zum klaren Bewußtseyn zu bringen, und jedem in dem eigenen Selbst, das er erst aufschloß, eine Quelle zu eröffnen, aus welcher ihm alle

Erkenntniß des Wahren und Guten zufloß. Je entschiedener Sokrates diese Kunst, und die sie voraussetzende geistige Kraft besaß, desto ausgezeichneter war die geistige Ueberlegenheit, mit welcher er auf seine Zeitgenossen wirkte, desto eigenthümlicher seine ganze Erscheinung, und wenn auch die Ideen, welche Sokrates in seinen täglichen Unterredungen mit andern in ihnen entwickelte, und durch seinen Einfluß auf das öffentliche Leben in allgemeineren Umlauf brachte, ihrem Inhalt nach nicht unmittelbar zum höchsten und absoluten Wissen führten, es war doch die Methode ins Leben getreten, die dem wahren Wesen des Geistes allein entsprach, und ihn zum vollen Bewußtseyn seiner selbst brachte, und mit ihr die Möglichkeit gegeben, von jedem einzelnen, durch den Lichtstrahl der Idee zur klaren Anschauung gewordenen, Punkte aus sich des ganzen Gebiets der Ideen zu bemächtigen, und, wie Plato den Sokrates selbst in der angeführten Stelle im Gastmahl aussprechen läßt, sich zum Höchsten und Absoluten zu erheben. Je mehr gerade Plato es war, welcher die ächte sokratische Methode auf die freieste Weise sich aneignete, und zur Seele seiner ganzen Philosophie zu machen wußte, desto wichtiger mußte ihm die Epoche, die mit Sokrates in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit eintrat, desto verdienstlicher und segensreicher seine ganze Wirksamkeit erscheinen. Wie hätte von ihm nicht vor allen andern gelten sollen, womit er ihn selbst die seine eigene Lebensaufgabe so treffend beschreibende Rede im Gastmal schließen läßt, daß, wer wahre Tugend erzeugt und aufzieht, dem gebühre von den Göttern geliebt zu werden, und wenn irgend einem andern Menschen, dann gewiß ihm auch unsterblich zu seyn? So drängte sich dem Plato zuerst in die Anschauung Eines Menschenlebens alles zusammen, was er als das Höchste und Göttlichste und für die Menschheit Segensvollste erkannte. Gibt es also ein inneres Band der Verwandtschaft zwischen Platonismus und Christenthum, so erblicke man es auch darin, daß in dem einen, wie in dem andern, alles von dem Mittelpunkt eines als Offenbarung des Göttlichen angeschauten Menschenlebens ausgeht, in welchem

ein neues Princip hervortrat, um auf das entscheidendste und heilsamste in die Geschichte der Menschheit einzugreifen, und sie auf eine neue höhere Stufe ihres, in der Verwandtschaft mit der Gottheit begründeten, geistigen Lebens zu erheben.

Wer auf solche Weise auf das Leben der Menschen einwirkt, ein solcher ist nicht nur würdig, wie Plato sagt, von den Göttern geliebt zu werden, und vor allen andern unsterblich zu seyn, es umschwebt ihn auch schon in seinem irdischen Leben ein höheres göttliches Licht, eine übermenschliche Würde und Herrlichkeit. Es ist daher nichts natürlicher, als daß dem Plato, je höher er die Wirksamkeit des Sokrates stellte, je entschiedener er in ihr eine Offenbarung des höchsten geistigen Lebens der Menschheit erkannte, auch in der Person des Sokrates selbst etwas außerordentliches, wahrhaft göttliches erschien. Unverkennbar ist es das lezte und höchste Ziel der platonischen Darstellung des Sokrates, seine Person unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und es reiht sich daher hier von selbst in den Gang unserer Untersuchung ein, was uns die beiden größten Meisterwerke Plato's, das Gastmahl und der Phädon, ihrem ganzen Inhalt und Zweck nach, für die weitere Lösung unserer Aufgabe darbieten. In beiden ist es recht absichtlich um die Verherrlichung der Person des Sokrates zu thun. Wie Sokrates im Gastmahl durch seine Lobrede auf den Eros den Preis vor allen seinen Mitbewerbern davonträgt, und durch alles, was er mit ächt speculativer Tiefe über das Wesen der Liebe sagt, in seiner hohen geistigen Ueberlegenheit, selbst den gebildetsten und geistvollsten seiner Zeitgenossen gegenüber, sich darstellt, so ist der ganze folgende Inhalt des Gastmals zwar nicht mehr eine Lobrede auf den Eros, aber auf ihn selbst, den größten Erotiker, um ihn als die concrete Gestalt dessen, was er selbst über das Wesen der Liebe gesagt hat, erscheinen zu lassen, und alle in die belebte dramatische Darstellung eingeflochtenen Züge schließen sich von selbst zu einem Bilde zusammen, das uns in ihm die Vereinigung der schönsten und höchsten Eigenschaften zeigt, die einen Sterblichen hoch über die sterbliche Natur erheben. Was Alcibiades,

welchem Plato die Lobrede auf den Sokrates in den Mund legt, über sein Verhältniß zu Sokrates sagt, gibt das sprechendste Zeugniß von der Allgewalt, mit welcher Sokrates schöne Jünglinge an sich zu ziehen und auf immer zu fesseln wußte *). Aber diese Liebe, die ihn zu dem Schönsten hinzog, war in ihm selbst zugleich die besonnenste Selbstbeherrschung, die gegen alle, welche etwas anderes in ihm liebten, als jene Schönheit, durch welche sie besser werden konnten (vgl. Gastm. S. 218.), sogleich den Stachel der Ironie herauskehrte. „Wie meint ihr," sagt Alcibiades (S. 219.), „daß mir zu Muthe gewesen, der ich mich gekränkt glaubte, und doch auch an des Mannes Natur und Besonnenheit mich erfreute, da ich einen solchen angetroffen, wie ich nie zu finden geglaubt an Weisheit und Beharrlichkeit, so daß ich weder wußte, wie ich ihm zürnen sollte und mich seinem Umgange entziehen, noch auch, wie ich ihn gewinnen könnte, Rath wußte. Denn das wußte ich wohl, daß er

---

*) Kann es einen größeren Beweis der sittlichen Gewalt geben, welche Sokrates auf die Jünglinge ausübte, als das Bekenntniß, welches Plato im Gastm. S 215. f. den Alcibiades ablegen läßt: „Von diesem Marsyas bin ich oft so bewegt worden, daß ich glaubte, es lohnte nicht zu leben, wenn ich so bliebe, wie ich wäre. — Denn er nöthigt mich, einzugestehen, daß mir selbst noch gar vieles mangelt, und ich doch, mich vernachläßigend, der Athener Angelegenheiten besorge. — Mit diesem allein unter allen Menschen ist mir begegnet, was einer nicht in mir suchen sollte, daß ich mich vor irgend jemand schämen könnte; indeß vor diesem allein schäme ich mich doch. Denn ich bin mir sehr gut bewußt, daß ich nicht im Stande bin, ihm zu widersprechen, als ob man das nicht thun müßte, was er anräth, sondern daß ich nur, wenn ich von ihm gegangen bin, durch die Ehrenbezeugungen des Volks wieder überwunden werde. Also laufe ich ihm davon und fliehe, und wenn ich ihn wiedersehe, schäme ich mich wegen des Eingestandenen, und wollte oft lieber sehen, er lebte gar nicht, geschähe es aber etwa, so weiß ich gewiß, daß mir das noch bei weitem schmerzlicher seyn würde, so daß ich gar nicht weiß, wie ich es halten solle mit dem Menschen."

durch Geld noch viel weniger irgendwo verwundbar wäre, als Ajas durch Eisen, womit ich aber geglaubt hatte, daß er allein könne gefangen werden, dadurch war er mir doch entwischt. Rathlos also blieb ich, und in der Gewalt des Menschen, wie nie Einer in eines Andern seiner gewesen ist." Wie Sokrates hierin in seiner Erhabenheit über alles erscheint, was die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, in die Gewalt der Leidenschaft dahingibt, so wurde er auch, wie Alcibiades weiter von ihm rühmt, an Muth und Ausdauer, in Ertragung von Beschwerden und Verachtung von Gefahren, von keinem übertroffen. Wenn er aber auch in solchen Eigenschaften mit andern verglichen werden könne, so sey er doch in Einem ganz bewundernswerth, und durchaus keinem Menschen, weder der alten Zeit, noch der damaligen, ähnlich, darin nemlich, daß er in seinem Innern mit einer Weisheit erfüllt war, die ihm alles, was die Menschen zu bewundern und zu preisen pflegen, verachten und seinen Scherz mit ihnen treiben ließ. Darum vergleicht ihn Alcibiades mit den Silenen in den Werkstätten der Bildhauer, in welchen man, wenn man die eine Hälfte wegnehme, Bildsäulen von Göttern erblicke, und ganz besonders, wegen der bezaubernden Gewalt seiner Reden, mit dem Satyr Marsyas. So habe man auch den Sokrates, wenn er ernsthaft war, und sich aufthat, Götterbilder in sich tragen gesehen, welche denen, die sie sahen, so göttlich und golden und überaus schön und bewunderungswürdig vorkamen, daß sie auf der Stelle alles, was nur Sokrates wünschte, thun zu müssen glaubten. Vorzüglich seyen seine Reden jenen aufzuschließenden Silenen äußerst ähnlich gewesen. Denn wenn einer, sagt Alcibiades (S. 221.), des Sokrates Reden anhören wolle, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten seyen sie äußerlich eingehüllt, wie in das Fell eines frechen Satyrs. Denn von Lasteseln spreche er, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheine immer auf dieselbige Art nur dasselbige zu sagen, so daß jeder unerfahrene und unverständige Mensch über seine Reden spotten müße. Wenn sie aber einer geöffnet sehe und

[illegible]

inwendig hineintrete, so werde er zuerst finden, daß diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann, daß sie ganz göttlich seyen und die schönsten Götterbilder von Tugend in sich enthalten, und auf das meiste von dem, oder vielmehr auf alles abzwecken, was dem, der gut und edel werden wolle, zu untersuchen gebühre. So ist es immer wieder die hinreißende Gewalt der von göttlichem Inhalt erfüllten Reden, was als das Größte und Bewunderungswürdigste an Sokrates hervorgehoben wird. Das Gastmahl schließt mit einem Zuge, welcher, so unbedeutend er zu seyn scheint, es doch vollends recht anschaulich machen soll, wie hoch Sokrates durch die innere Kraft seines Geistes über seiner ganzen Umgebung stund. Nachdem der Schlaf sich der meisten trunkenen Gäste bemächtigt hatte, und schon der Morgen nahte, haben, wird erzählt, nur Agathon, Aristophanes und Sokrates das Trinkgelage noch fortgesetzt, und sich über die von Sokrates aufgestellte Behauptung, daß es für einen und denselben gehöre, Komödien und Tragödien dichten zu können, und der künstlerische Tragödiendichter auch der Komödiendichter sey, unterredet, endlich seyen auch Aristophanes und Agathon eingeschlafen, Sokrates aber, nachdem er sie in Schlaf gebracht, aufgestanden und hinweggegangen, und nachdem er den ganzen Tag im Lyceum zugebracht, habe er sich erst Abends nach Hause zur Ruhe begeben. Während also zulezt alle, auch die Kräftigsten, von dem Bedürfniß ihrer sinnlichen Natur überwältigt werden, ist es Sokrates allein, welcher mit ungetrübter Nüchternheit und Klarheit des Geistes alle überwacht, und in sich selbst stark und mächtig genug ist, über alles, wodurch die sinnliche Natur in den Menschen, wie sie gewöhnlich sind, ihr Recht geltend macht, Herr zu bleiben *). Und wie der ganze

*) Sinnreich vergleicht Strauß im Leben Jesu Bd. II. S. 276. Zweite Ausg. mit dieser platonischen Gruppe im Symposion die Verklärung Jesu auf dem Berge. „Sokrates überwacht die Freunde, welche schlafend um ihn liegen, wie die Jünger um den Herrn; mit Sokrates wachen nur noch zwei großartige Gestal-

Inhalt des platonischen Werkes nur die Darstellung dessen ist, was in der Person des Sokrates zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist, so ist das lezte Wort, in welchem Plato in demselben seinen Sokrates den tiefen, in das innerste Wesen der Dinge eindringenden Blick seines Geistes beurkunden läßt, daß Tragisches und Komisches an sich eines und dasselbe seyen, nur ein anderer Ausdruck für die Eigenthümlichkeit und Originalität seiner eigenen Natur. Denn er selbst, ebenso tragisch durch die Erhabenheit der göttlichen Ideen, die er in sich trug, als komisch durch die äußere Form seiner Erscheinung, in der ihm eigenen Ironie und Silenengestalt, ist diese Einheit des Tragischen und Komischen, und wie hierin der größte ihn auszeichnende Vorzug besteht, so ist ebendieß zugleich seine größte Volksthümlichkeit. Denn das Tragische und das Komische sind die beiden Elemente der Natur des Schönen, und darum auch die beiden Seiten, in welchen das die Idee des Schönen in der Geschichte der Menschheit repräsentirende griechische Volk die reichste Fülle seines geistigen Lebens offenbarte. Was aber selbst in einem Agathon und Aristophanes nur in einseitiger Gestalt hervortrat (weswegen ihnen auch am Schlusse des Gastmals die Anerkennung der Einheit des Tragischen und Komischen von Sokrates nur abgenöthigt wird, ohne daß sie ihm recht folgen konnten), hat sich in dem Einen Sokrates zur schönen harmonischen Einheit zusammengeschlossen. Darum ist er wie der Größte, so auch der Volksthümlichste unter allen seinen Volksgenossen, aber ebendarum bleibt auch der Maasstab seiner Größe nur seine Volksthümlichkeit.

Fassen wir aber alle Züge, durch welche der platonische

ten, der tragische Dichter und der komische, die beiden Elemente des frühern griechischen Lebens, welche Sokrates in sich vereinigte, wie mit Jesus der Gesetzgeber und der Prophet sich unterreden, die beiden Säulen des alttestamentlichen Lebens, welche Jesus in höherer Weise in sich zusammenschloß; wie bei Plato endlich auch Agathon und Aristophanes einschlafen und Sokrates allein das Feld behält, so verschwinden im Evangelium Moses und Elias zulezt, und die Jünger sehen nur noch Jesum allein."

Sokrates, im Gastmahl verherrlicht werden soll, zusammen, was sehen wir in der Person des Sokrates anders, als eine göttliche Natur in einer menschlichen Gestalt, ein Götterbild, dessen äußere Form, gleich einem edlen Gefäß, einen göttlichen Inhalt in sich schließt?

Der Phädon ist die andere Seite zu der im Gastmahl gegebenen Darstellung. Erscheint uns Sokrates im Gastmahl im Glanze der Festlichkeit und in der vollen Blüthe eines auf die Erzeugung des Schönen gerichteten Lebens, so sehen wir ihn dagegen im Phädon mit der Ruhe und Heiterkeit des vollendeten Weisen den Tod erwarten und erdulden. Ist dort der mit Wein gefüllte Becher des festlichen Mahls der Vereinigungspunkt der Unterredenden, so ist es hier der Todesbecher. Hier aber, wie dort, will uns die ganze Darstellung den Sokrates in seiner bewunderungswürdigen, wahrhaft göttlichen Größe und Erhabenheit zeigen.

Wie die Philosophie überhaupt nach Plato das Göttlichste ist, was den Menschen von der Gottheit verliehen worden ist, so kann sich auch das Göttliche in der Person des Sokrates nicht herrlicher darstellen, als dadurch, daß in ihm gleichsam die Philosophie selbst menschliche Gestalt angenommen hat. Das Wesen der Philosophie aber besteht darin, daß sie in dem Sterblichen das Unsterbliche offenbart. Darin erscheint sie als die unmittelbarste Thätigkeit der Seele, sofern das eigentlichste Wesen der Seele das Unsterbliche ist. Ist nun Sokrates die concrete Erscheinung der Philosophie selbst, so muß durch ihn auch Leben und Unsterblichkeit geoffenbart worden seyn. Darum ist er auf der einen Seite, wie im Gastmahl, der Philosoph der Liebe, auf der andern Seite, wie im Phädon, der Philosoph des Todes. Es ist daher sehr treffend, wenn Schleiermacher in der Einleitung zum Phädon das Verhältniß des Gastmahls und des Phädon so bezeichnet (S. 6.): „Wie die dort beschriebene Liebe das Bestreben ist, das Unsterbliche mit dem Sterblichen zu verbinden, so ist die hier dargestellte reine Betrachtung das Bestreben, das Unsterbliche als solches aus dem Sterblichen zurückzuziehen. Und beide

sind offenbar nothwendig mit einander verbunden. Denn wenn die erkennende Seele wünscht, sich immer mehr, und zuletzt gänzlich aus dem Gebiete des Werdens und Scheinens zu entfernen, so ist es, da ihr doch obliegt, sich immer alles Unbeseelten anzunehmen, nur schuldiger Ersatz, daß sie zuvor die Erkenntniß andern, die länger in diesem Gebiete zu wandeln bestimmt sind, einpflanzte. Und auf der andern Seite, wenn die Seele sich bestrebt, in andere das Wahre hineinzubilden, so ist ja dieses die einzige Bewährung ihrer Liebe, wenn auch sie selbst, dem Wahren allein anhangend, so weit sie kann, von dem Scheine flieht.“ Dieß Letztere ist es, was hier zunächst als das Göttliche, das in der Person des Sokrates sich offenbart, hervorgehoben werden muß. Der wahre Philosoph ist nur der Philosoph des Todes. Plato läßt dieß den Sokrates auf folgende Weise entwickeln (S. 64. f.): Diejenigen, die sich auf die rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und todt zu seyn, daher wäre es ja wohl wunderlich, wenn sie ihr ganzes Leben hindurch zwar sich um nichts anderes bemühten, als um dieses, wenn es aber selbst käme, hernach wollten unwillig seyn über das, wornach sie solange gestrebt und sich bemüht haben. Denn was ist der Tod anders, als die Trennung der Seele vom Leibe? Die Beschäftigung des wahrhaften Philosophen überhaupt aber ist nicht, um den Leib zu seyn, sondern so viel nur möglich wäre, ihm abgekehrt und der Seele zugewendet, so daß er vor den übrigen Menschen allen seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leibe ablöst. Nicht mit dem Leibe, sondern nur im Denken wird der Seele etwas von dem Seyenden offenbar, und dann am besten, wenn nichts vom Leibe sie trübt, weder Gehör, noch Gesicht, noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen läßt, und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seyenden nachgeht. Nur der erkennt am reinsten, der am meisten mit dem Gedanken allein zu jedem geht, ohne weder das Gesicht mit anzuwenden beim Denken, noch irgend einen Sinn mit zuzuziehen bei seinem Nachdenken, sondern sich

des reinen Gedankens bedienend, auch jegliches rein für sich zu fassen trachtet, so viel möglich geschieden von Augen und Ohren, und, um es kurz zu sagen; von dem ganzen Leibe, der nur verwirrt und die Seele nicht läßt Wahrheit und Einsicht erlangen, wenn er mit dabei ist. So lange wir den Leib noch haben, und unsere Seele mit diesem Uebel im Gemenge ist, können wir das Wahre, wornach uns verlangt, nicht befriedigend erreichen. Es ist daher ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen, und mit der Seele selbst die Dinge selbst schauen müssen. Und dann erst offenbar werden wir haben, was wir begehren, die Weisheit, wenn wir todt seyn werden. Denn, wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgend etwas rein zu erkennen, so können wir nur Eines von beiden, entweder niemals zum Verständniß gelangen oder nach dem Tode, weil nur dann die Seele für sich allein abgesondert vom Leibe ist, vorher aber nicht. Und so lange wir leben, werden wir nur dann dem Erkennen am nächsten seyn, wenn wir so viel möglich nichts mit dem Leibe zu schaffen haben, und von ihm uns rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. Ist nun dieses wahr, sagt Sokrates, so ist ja große Hoffnung, daß, wenn ich dort angekommen bin, wohin ich jetzt gehe, ich dort, wenn irgendwo, dasjenige erlangen werde, worauf alle unsere Bemühungen in dem vergangenen Leben gezielt haben, so daß die mir jetzt aufgetragene Wanderung mit guter Hoffnung anzutreten ist, auch für jeden andern, der nur glauben kann, dafür gesorgt zu haben, daß seine Seele rein ist. Ist also einer nur ein wahrhaft Weisheitliebender, so wird er auch glauben, daß er nirgends anders die Wahrheit rein antreffen werde, als nur dort. Einem solchen, welcher den Tod nicht für ein Uebel hält, wird dann aber auch Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit zukommen, weil überhaupt wahre Tugend nur mit Vernünftigkeit ist, ohne Vernünftigkeit aber jede Tugend nur ein Schattenbild.

Je wichtiger aber alles dieß ist, desto mehr hängt davon ab, auf welchem Grunde die Voraussetzung von allem diesem

ruht, der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Dieser Glaube gründet sich auf die Beweise, welche Plato den Sokrates entwickeln läßt, diese Beweise selbst aber, wenn wir sie näher betrachten, führen uns wieder auf etwas anderes zurück, was in der unmittelbarsten Beziehung zu der Person des Sokrates steht.

Ueberblicken wir die bekannten Argumente des platonischen Phädon für die Unsterblichkeit der Seele, so verhält es sich mit ihnen kurz auf folgende Weise:

Das erste Argument geht von dem alten Satze aus, daß die Seelen in den Hades wandern und aus dem Hades vom Tode wieder in das Leben zurückkehren, wobei demnach vorausgesetzt wird, daß die Seele nicht untergehe, sondern im Hades fortlebe, denn wäre dieß nicht, so könnte sie nicht wieder erstehen. Dieser Satz wird auf den allgemeinen zurückgeführt, daß überhaupt das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entstehe, und daß zwischen den beiden Gliedern des Gegensatzes ein doppeltes Werden stattfinde, ein Uebergehen aus dem ersten in das zweite, und ein Zurückgehen des zweiten in das erste. Ein solcher Gegensatz ist zwischen Leben und Tod und zwischen beiden ein doppeltes Werden, nämlich Sterben und Geborenwerden oder Wiederaufleben. Wenn nun alles aus seinem Gegensatze entsteht, so erzeugt sich auch das Leben nur aus dem Tode und die Seele muß aus dem Tode wieder erstehen. Auf diesem Kreislaufe beruht das Seyn und Leben überhaupt, denn, wenn alles in gerader Richtung fortliefe, so würde zuletzt alles in Einer Form untergehen.

Daran schließt sich der Beweis aus der Wiedererinnerung. Ist das Lernen nur Wiedererinnerung, haben wir also schon in einer frühern Zeit das, dessen wir uns erinnern, gewußt, so muß unsere Seele, ehe sie in den menschlichen Leib kam, schon irgendwo gewesen seyn. Es gibt nämlich gewiße allgemeine Begriffe, welche aus den sinnlichen Wahrnehmungen nicht genommen werden können, sondern diesen so vorangehen, daß auf sie alle sinnliche Wahrnehmung bezogen werden muß. So gewiß nun die Ideen den sinnlichen Dingen vorhergehen, so

gewiß muß auch unsere Seele vor diesem Leben gewesen seyn. Da aber hieraus noch nicht folgt, daß die Seele auch vom Leibe getrennt fortdauern werde, weil ja eben diese Trennung vom Leib ihr Untergang seyn könnte, so muß dieses zweite Argument auf das erste zurückgeführt werden.

Aus der Natur der Seele wird ferner die Unsterblichkeit derselben abgeleitet, und zwar 1) sofern das Nichtzusammengesetzte nicht aufgelöst werden kann. Die Seele ist nicht zusammengesetzt. Es gibt zwei Arten der Dinge, sichtbare und unsichtbare, zu jenen gehört der Körper, zu diesen die Seele. Das Sichtbare der Erscheinungswelt ist in steter Veränderung begriffen, das Unsichtbare ist das Unveränderliche, an sich Seyende, und somit auch das Nichtzusammengesetzte, Unauflösbare. 2) Die Seele ist das herrschende Princip: da nun dieß vorzugsweise eine Eigenschaft der Gottheit ist, die Gottheit aber ihrer Natur nach ewig und unvergänglich ist, so muß die Seele auch in dieser Eigenschaft der Gottheit ähnlich seyn.

Die dem Ergebniß dieser Argumente sich entgegenstellende Ansicht, daß die Seele eine Harmonie sey, die durch das Verhältniß der verschiedenartigen Elemente des Körpers zu einander bewirkt werde, demnach auch ebenso wie der Körper untergehe, wird durch folgende Gründe widerlegt:

1) Diese Ansicht streitet mit der Lehre von der Präexistenz der Seele.

2) Die Harmonie hat verschiedene Grade, also müßte auch eine Seele, was sich nicht denken läßt, mehr Seele seyn, als eine andere, um den Unterschied zwischen Vernunft und Unvernunft, Tugend und Laster erklären zu können.

3) Die Seele muß eine von der Natur des Körpers verschiedene Natur haben. Denn die Seele ist das den Körper und seine Begierden beherrschende, oft also ihm widerstrebende Princip, wie könnte sie dieß, wenn sie eine Harmonie ist, da die Harmonie immer durch das bestimmt wird, woraus sie besteht.

Die Einwendung, daß die Seele zwar dauernder als der Körper, aber darum nicht unsterblich sey, daß ihr Uebertritt in

den menschlichen Körper schon der Anfang ihres Verderbens, gleichsam ihre Krankheit sey, die mit dem Absterben in dem sogenannten Tod endige, wird durch folgende mit der Ideenlehre zusammenhängende Sätze widerlegt:

1) Alles, was ist, ist durch die Idee, durch die Theilnahme an den Ideen.

2) Jede Idee, oder jeder allgemeine Begriff, schließt den entgegengesetzten von sich aus.

3) Diese Entgegensetzung und Ausschließung findet nicht blos bei dem Entgegengesetzten selbst statt, sondern auch bei allem, was sich selbst zwar nicht unmittelbar entgegengesetzt ist, aber doch das Entgegengesetzte stets in sich hat, d. h. nicht blos bei dem allgemeinen Begriff, sondern auch bei allem, was als Besonderes unter den Begriff gehört. Die Ursache des Lebens ist nun die Seele, dem Leben aber ist der Tod entgegengesetzt, also kann die Seele nie das der Idee des Lebens Entgegengesetzte in sich aufnehmen, d. h. sie ist unsterblich.

Es bedarf nicht erst einer nähern Nachweisung, daß alle diese Argumente keine eigentliche Beweiskraft haben, da sie das, was bewiesen werden soll, immer schon voraussetzen, wie dieß namentlich bei dem ersten Argument der Fall ist, in welchem geradezu vorausgesetzt wird, daß der Tod nicht das Aufhören des Lebens, sondern nur eine andere Art der Existenz sey. Diese Argumente sind daher nur eine analytische Exposition des Begriffs der Seele, und die Unsterblichkeit folgt aus ihnen nur, sofern sie schon im Begriff der Seele vorausgesetzt wird. Es läßt sich daher nicht denken, daß Plato auf die logische Beweiskraft dieser Argumente das Hauptgewicht legen wollte, sondern sie sollen nur dazu dienen, von verschiedenen Punkten aus immer wieder auf das zurückzuführen, was als das an sich Gewiße vorausgesetzt werden muß, das absolute Wesen der Seele. Das Absolute der Seele aber zum Bewußtseyn zu bringen, ist die eigentlichste Aufgabe der wahren Philosophie. Ist die Philosophie die Erkenntniß des Absoluten, an sich Seyenden, oder der Ideen, so ist es die Seele, deren absolutes Wesen in dem Absoluten der Ideen sich offenbart. Sah

nun Plato in Sokrates die Aufgabe der Philosophie aufs vollkommenste realisirt, so mußte er in ihm auch denjenigen sehen, in welchem das absolute Wesen der Seele zum klarsten Bewußtseyn gekommen war, mit dessen Selbstbewußtseyn es sich selbst, so zu sagen, zur Identität des Seyns zusammenschloß. Das Immanente dieses Bewußtseyns des absoluten Wesens der Seele ist das wahrhaft Göttliche in ihm, die von ihm als bloßem Menschen zu unterscheidende göttliche Natur. Darum konnte auch nur er, der wahrhafte Philosoph, es seyn, welcher für alle, die seine Philosophie sich anzueignen wußten und durch sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangten, das Bewußtseyn der Unsterblichkeit der Seele vermittelte, für sie der Führer zur Unsterblichkeit wurde.

Ist nun aber die Seele unsterblich, so bedarf sie auch, diese praktische Folgerung läßt Plato den Sokrates aus allem Bisherigen ziehen (S. 107.), nicht für diese Zeit allein, welche wir das Leben nennen, sondern für die ganze Zeit aller Sorgfalt, und das Wagniß zeigt sich nun erst recht furchtbar, wenn jemand sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod eine Erledigung von allem wäre, so wäre er ein Fund für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib los zu werden, aber auch ihre Schlechtigkeit mit der Seele zugleich. Nun aber diese sich als unsterblich zeigt, kann es ja für sie keine Sicherheit vor dem Uebel geben und kein Heil als nur, wenn sie so gut und vernünftig geworden ist, als möglich. Denn nichts anderes kann sie doch mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch, wie man sagt, gleich so wie sie gestorben ist, den größten Nutzen oder Schaden bringt, gleich am Anfang der Wanderung. Darum gibt es, wie Sokrates mythisch ausführt, verschiedene Orte und Wanderungen in der Unterwelt. Die aber ausgezeichnete Fortschritte im heiligen Leben gemacht zu haben erfunden werden, werden, von allen diesen Orten im Innern der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängniß, hinauf in die reine Behausung gelangen, und auf der Erde wohnhaft werden. Welche nun unter diesen durch Weisheitsliebe sich

schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftigen Zeiten gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche nicht leicht zu beschreiben wäre. Darum muß man ja wohl alles thun, um der Tugend und Vernunft im Leben theilhaftig zu werden. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß (S. 114.). In welchem andern aber ist, der ganzen platonischen Darstellung des Sokrates zufolge, ein solches der Tugend und Vernunft gewidmetes Leben in größerer Schönheit und Reinheit erschienen, als in Sokrates, wer konnte, wie er, die Wanderung aus dem Leben mit der frohen Hoffnung antreten, zu den Göttern zu kommen, den beßten Herrschern (S. 63.)?

Das unmittelbarste und stetigste Bewußtseyn des Göttlichen und an sich Seyenden und die diesem Bewußtseyn entsprechende größte Reinheit und Heiligkeit des Lebens sind die Grundzüge der von Plato im Phädon geschilderten Persönlichkeit des Sokrates. Auf dieser Grundlage ruht die über alle Furcht des Todes erhabene Seelenruhe und Seelengröße, die alle Zweifel und Einwendungen so weit hinter sich zurücklassende Festigkeit der Ueberzeugung, die wir an dem platonischen Sokrates in so hohem Grade bewundern müssen. Neben diesem Hauptzug des Ganzen aber verdienen auch noch einige einzelne Züge hervorgehoben zu werden, aus welchen sich nicht undeutlich zu erkennen gibt, welchen Eindruck die ganze Darstellung bezweckt. Vorzüglich zieht das Zusammenseyn des Sokrates mit seinen Freunden unsere Aufmerksamkeit auf sich, und erinnert uns in manchem an das Verhältniß Jesu zu seinen Jüngern. Man kann überhaupt diese letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden mit den Abschiedsreden Jesu bei Johannes vergleichen. Hier wie dort spricht der Scheidende von dem Wichtigsten und Erhabensten, was er als feste Ueberzeugung in den Seinigen zurücklassen möchte, um sie durch dieses Band der Gemeinschaft nach sich zu ziehen, von der durch keine Furcht des Todes entreißbaren Gewißheit eines ewigen unvergänglichen Lebens. Wie die Jünger Jesu, besonders in den seinen Hingang betreffenden Reden, oft so we-

nig dem Meister zu folgen, und sich auf den gleichen Standpunkt mit ihm zu erheben wußten, so wurde es auch den Freunden des Sokrates so schwer, sich in die Gemüthsstimmung des Sterbenden zu finden, und sie verfallen immer wieder in die Voraussetzung, Sokrates müsse sich auch vor dem Tode fürchten, wie die gewöhnlichen Menschen, so daß Sokrates mit sanftem Lächeln zu ihnen sagte (S. 84.): „O weh, Simmias, wahrlich gar schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, daß ich das jetzige Geschick für kein Unglück halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr fürchtet, ich möchte jetzt unfreundlicher seyn, als sonst im Leben.“ Ebenso erwiederte er auf die Frage des Kriton, wie sie ihn begraben sollen, mit ruhigem Lächeln: „Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich der Sokrates bin, der jetzt mit euch redet, und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sey jener, welchen er nun bald todt sehen wird, und fragt mich deßhalb, wie er mich begraben soll, daß ich aber schon so lange eine große Rede darüber gehalten habe, daß, wenn ich den Trank genommen habe, ich dann nicht länger bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und mich mit“ (S. 115.). Daher die mit dem Kleinmuth und dem Unglauben der Jünger Jesu vergleichbare Zweifelsucht dieser Freunde, welche Sokrates an Kebes mit den Worten rügt (S. 63.): „Immer spürt doch Kebes irgend Gründe aus, und will sich gar nicht leicht überreden lassen von dem, was einer behauptet.“ Diesem niedrigen Standpunkt der Jünger gegenüber erscheint der Meister nur um so größer und erhabener. Vorzüglich spricht sich die Größe des Meisters auch in der zarten Liebe aus, mit welcher die Jünger an ihm hängen, und in der Größe des Verlustes, welchen sie bei seinem Scheiden empfinden. Von dieser Anhänglichkeit der Freunde des Sokrates an ihn zeugt der ganze Phädon. So lange er im Gefängniß war, kamen sie jeden Tag zu ihm, und blieben die ganze ihnen vergönnte Zeit bei ihm, mit besonderer Wehmuth fanden sie sich am letzten

Tage bei ihm ein, und je näher der Zeitpunkt der völligen Trennung kam, desto schwerer wurde es ihnen um das Herz, und als endlich der Untergang der Sonne gekommen war, wo ihm bestimmt war, zu sterben, und er in dem ihm gereichten Becher den tödtlichen Trank getrunken hatte, da konnten auch diejenigen, die bis dahin so ziemlich im Stande gewesen waren, sich zu halten, daß sie nicht weinten, sich der Thränen nicht mehr erwehren, sondern mit Gewalt und nicht tropfenweise flossen sie, nicht über ihn, sondern über ihr eigenes Schicksal, was für eines Freundes sie nun sollten beraubt werden (S. 117.); denn darüber waren sie ganz einig, daß sie nun, gleichsam des Vaters beraubt, als Waisen das übrige Leben hinbringen würden (S. 116.) *). So schieden sie, nachdem sie sein Ende gesehen hatten, mit der Ueberzeugung von ihm, daß er nach allem, woraus sie ihn, wie sonst, so damals kennen gelernt hatten, der Beste, Vernünftigste und Gerechteste gewesen sey. Dieses von der Wahrheit geforderte Zeugniß mußte selbst aus dem Munde des Dieners kommen, welcher ihm den Giftbecher zu reichen hatte: „O Sokrates," läßt ihn Plato (S. 116.) sagen, „über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über andere, daß sie mir böse werden und mir fluchen, wenn ich ihnen sage, das Gift zu trinken auf Befehl der Obern. Dich habe ich auch sonst schon in dieser Zeit erkannt als den Edelsten, Sanftmüthigsten und Trefflichsten von allen, die sich jemals hier befunden haben" **). Wie aber auch die größten sittlichen Vorzüge, die erhabensten Tugenden ih-

*) Um dasselbe Gefühl des Verlassenseyns in seinen Jüngern zu beschwichtigen, sagte Jesus zu ihnen: Ich werde euch nicht als Waisen lassen. Joh. 14, 18.

**) Man vgl. Matth. 27, 54. den Ausruf des Hauptmanns und der Jesum bewachenden Soldaten: ἀληθῶς Θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος! — Auch das verdient als paralleler Zug hier noch bemerkt zu werden, daß wie Jesus am Kreuze der Mutter und des ihr als Sohn geltenden Jüngers gedenkt, so auch Plato den sterbenden Sokrates seine Kinder und die ihm angehörigen Frauen nicht vergessen läßt (S. 116.).

ren höchsten Werth erst dadurch erhalten, wenn sie auch mit einer ächt religiösen Gesinnung, mit Gottergebung und einem dem göttlichen Willen in allem sich unterwerfenden Gehorsam verbunden sind, so durfte Plato, um das Bild zu vollenden, das er in seinem Sokrates darstellen wollte, auch diesen Zug hervorzuheben, nicht unterlassen. Alles, was wir am meisten an Sokrates bewundern, die heitere Ruhe, mit welcher er sein Schicksal erträgt und die frohe Hoffnung, mit welcher er die Fahrt in die Unterwelt antritt, ruht in letzter Beziehung auf einer tief religiösen Grundstimmung des Gemüths. Diese fromme gottergebene Gesinnung tritt wie in andern einzelnen Aeusserungen, so auch in der ausdrücklich ausgesprochenen Ueberzeugung hervor, daß die Götter unsere Hüter und wir Menschen eine von den Heerden der Götter sind, daß man ohne den Willen des Gottes, der unser hütet, und zu dessen Heerde wir gehören, sich aus der Pflege derer nicht hinwegbegeben dürfe, die die besten Versorger für alles sind (S. 62. f.). Ganz besonders aber gibt sie sich in dem Verhältniß zu erkennen, in welchem Sokrates zu Apollon steht. Wie Sokrates das delphische *Γνῶθι σεαυτὸν* zum Princip seiner Philosophie machte, so betrachtete er sich in ganz besonderem Sinne als einen Diener des Apollon, und vergleicht sich daher selbst in der Nähe seines Todes mit den dem Gott angehörenden wahrsagerischen Schwänen, welche das Gute in der Unterwelt vorauserkennend an ihrem Todestage mehr als sonst singen und fröhlich sind. So halte auch er sich dafür, ein Dienerschaftsgenoß der Schwäne zu seyn, und demselben Gotte heilig, und nicht schlechter als sie das Wahrsagen zu haben von seinem Gebieter, also auch nicht unmuthiger als sie aus dem Leben zu scheiden (S. 85.). Als einen dem Gott Apollon geweihten Schwanengesang haben wir demnach die Unterredungen des Sokrates über die Unsterblichkeit der Seele im Phädon anzusehen. Um demselben Gott zu dienen und den ihm ergebenen Sinn in allem zu beweisen, beschäftigte sich Sokrates im Gefängniß auch noch mit der Dichtkunst. Schon in seinem Leben, erzählt Sokrates (S. 60.), habe ihm ein in ver-

schiedenen Gestalten erscheinender Traum immer dasselbe gesagt: O Sokrates mach und treibe Musik. Sonst habe er gedacht, der Traum wolle ihn nur zu dem ermuntern, was er schon that, Musik zu machen, weil nämlich die Philosophie die vortrefflichste Musik sey, und er diese doch trieb. Jetzt aber seit das Urtheil gefällt sey, und die Feier des Gottes seinen Tod noch verschoben habe, habe er gedacht, er müsse, falls etwa der Traum ihm doch befehle, mit dieser gemeinen Musik sich zu beschäftigen, auch dann nicht ungehorsam seyn, sondern es thun. Denn es sey doch sicherer nicht zu gehen, bis er sich auch so vorgesehen und Gedichte gemacht habe, um dem Traum zu gehorchen. Welchen Werth also auch diese Beschäftigung an sich haben mochte, sie sollte ihren schönsten Werth in dem frommen Sinne haben, mit welchem sie geschah. Wer aber so gestrebt, alle Gerechtigkeit auf Erden zu erfüllen, und als ein treuer Diener seines Gottes zu leben und zu sterben, wie sollte ein solcher nicht wohlgemuth und hoffnungsvoll aus dem Leben scheiden können?

Jede Religion, auch die christliche, kann ihre Bekenner zu nichts höherem erheben, als zu einem Tod und Grab überwindenden Glauben. Dieser Glaube aber ist nur dann begründet, wenn er auf eine Offenbarung des Göttlichen sich stützt, in welcher der ewige Sieg des Lebens über den Tod zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist. Auch das Christenthum hat daher nur dadurch Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht, daß Christus selbst der Ueberwinder des Todes ist, und von sich sagen konnte: Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stirbt. Eine solche Offenbarung des Göttlichen will uns Plato auch in seinem Sokrates vor Augen stellen, auch in ihm ist der Unterschied vom Tod und Leben aufgehoben und ausgeglichen, Leben ist ihm Sterben, und Sterben ist ihm Leben, er ist im Tode zum Leben hindurchgedrungen, weil das absolute Princip des Lebens, das ewige unvergängliche Wesen der Seele, das immanente Princip seines Selbstbewußtseyns geworden ist. Wer daher ihm glaubt, durch die Gemeinschaft mit ihm das

Princip seines Selbstbewußtseyns in sich aufnimmt und durch dasselbe in seinem ganzen Seyn und Leben sich bestimmen läßt, von ihm lernt, wie man leben müsse, um zu sterben, und sterben, um zu leben, und sich dadurch als seinen ächten Jünger erweist *), wird auch den Tod nicht sehen ewig.

Schon längst jedoch muß sich uns bei dem ganzen hier sich uns darstellenden Bilde des Sokrates die Frage aufgedrungen haben, wie sich der platonische Sokrates zum wahren und wirklichen verhält? Ist der platonische Sokrates auch der geschichtliche, oder nur ein frei entworfenes Ideal? Soll die Bedeutung, welche Plato der Person des Sokrates gibt, ein Hauptpunkt der Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum seyn, so scheint alles darauf anzukommen, ob Sokrates eine solche Bedeutung auch der Geschichte zufolge hatte. Ist es nur Plato, welcher der Person des Sokrates eine solche Bedeutung gab, so läßt sich zwar auch schon in

---

*) Wie Jesus in den Abschiedsreden bei Johannes 14, 21. f. seinen Jüngern als das ächte Merkmal eines ihm nachfolgenden Jüngers an das Herz legt: Ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μυ καὶ τηρῶν αὐτὰς ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με, ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τῦ πατρός μυ, καὶ ἐγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν — ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μυ τηρήσει καὶ ὁ πατήρ μυ ἀγαπήσει αὐτὸν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα, καὶ μονὴν παρ᾽ αὐτῷ ποιήσομεν· ὁ μὴ ἀγαπῶν με, τὰς λόγυς μῦ ὐ τηρεῖ; so betrachtet auch Sokrates als den größten Beweis der Liebe, die ihm seine Freunde nach dem Tode geben können, die Befolgung seiner Lehren. Auf die Frage des Kriton (Phädon S. 115.), was er seiner Kinder wegen auftrage, oder was sie sonst irgend ihm noch recht zu Dank thun könnten, antwortet Sokrates: „Was ich immer sage, nichts besonderes weiter, daß nämlich, wenn ihr euer selbst recht wahrnehmet, ihr mir und den Meinigen und euch alles zu Dank machen werdet, was ihr nur thut, und wenn ihr es auch jetzt nicht versprechet, wenn ihr aber euch selbst vernachlässiget, und nicht wollt gleichsam den Spuren des jetzt und sonst schon Gesagten nachgehen im Leben, ihr dann, wenn ihr jetzt noch so vieles und noch so heilig verspráchet, doch nichts weiter damit ausrichten werdet."

diesem idealischen Sokrates eine sehr merkwürdige, zum Christenthum hinstrebende, religiöse Richtung nicht verkennen, ganz anders aber stellt sich uns unstreitig das Verhältniß des Platonismus zum Christenthum dar, je bestimmter sich zugleich nachweisen läßt, daß der von Plato der Person des Sokrates gegebenen Bedeutung auch objektive Realität zukommt.

Daß dem platonischen Sokrates die historische Wahrheit nicht schlechthin abzusprechen ist, ergibt sich schon aus demjenigen, was gleich im Anfange unserer Untersuchung über den nothwendigen Zusammenhang des Platonismus mit der durch den Namen des Sokrates bezeichneten Epoche gesagt worden ist, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollen, daß Plato schon durch die äußere Form, welche er den beiden, der Verherrlichung der Person des Sokrates gewidmeten, Dialogen gegeben hat, einen gewißen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit zu machen scheint *). Wollen wir aber in die Sache näher eingehen, und die Frage untersuchen, wie weit die ganze ge-

*) Das Gastmahl und der Phädon gehören in diejenige Klasse von Dialogen, welche nach der von Diogenes von Laërte III, 50. erwähnten Eintheilung, zum Unterschied von den δραματικοί, διηγηματικοί genannt wurden. Bei den dramatischen Dialogen versteht es sich von selbst, daß die äußere Handlung bloße Dichtung ist. Eben deßwegen scheinen die Dialogen der andern Art, die diegematischen, bei welchen der eigentliche Dialog nur in einer Erzählung gegeben wird, wie Plato im Gastmahl alles dem Apollodor in den Mund legt, im Phädon den Phädon dem Echekrates und einigen andern, was Sokrates an seinem letzten Tage zu seinen Freunden gesprochen, und was sich mit ihm zugetragen, erzählen läßt, durch ihre Form von selbst zu verstehen zu geben, daß sie einen mehr historischen Charakter an sich tragen. Da der Tod des Sokrates ein historisches Faktum ist, so scheint ein Dialog, der dasselbe zu seiner Grundlage und Veranlassung hat, nur erzählenden Inhalts seyn zu können. Ebenso liegt unstreitig dem Gastmahl historisches zu Grunde. Wenn nun aber auch Plato, mit Rücksicht auf diesen historischen Grund, diesen Dialogen gerade diese Form gab, so kann doch hieraus auf den historischen Charakter des Ganzen nicht geschlossen werden.

schichtliche Erscheinung des Sokrates eine gewisse Analogie mit der geschichtlichen Bedeutung des Stifters des Christenthums hat, so müssen wir über Plato hinausgehen, und uns zugleich an dasjenige halten, was sich uns aus dem unläugbaren Zeugniß der Geschichte überhaupt über die geschichtliche Bedeutung des Sokrates ergibt. Unter den Schriftstellern, welchen wir unsere Kenntniß der Person des Sokrates verdanken, verdient neben Plato kein anderer größere Beachtung als Xenophon. Zwischen diesen beiden tritt uns aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältniß verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien zunächst mehr nur die äußere, mit der jüdischen Messias-Idee zusammenhängende, Seite der Erscheinung Christi darstellen, das johanneische aber vor allem seine höhere Natur und das unmittelbar Göttliche in ihm ins Auge faßt, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideellere Bedeutung als der xenophontische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unmittelbaren praktischen Lebens befinden. So wenig aber jene Verschiedenheit der Evangelien zunächst für etwas anderes zu halten ist, als für eine Verschiedenheit der Darstellung, ebenso wenig setzt, was uns Plato zu viel, Xenophon aber zu wenig über Sokrates zu geben scheint, einen reellen Widerspruch zwischen beiden voraus. Die Bestimmung des Verhältnisses beider führt uns auf die bekannte Schleiermacher'sche Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philosophen, deren Resultate hier von selbst ihre Stelle finden. Der einzig sichere Weg, um die alte Frage, ob man, was Sokrates gewesen, dem Plato oder Xenophon glauben soll, auf eine befriedigende Weise zu lösen, scheint Schleiermacher der zu seyn, daß man frage, was Sokrates noch gewesen seyn könne neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstelle, und was er gewesen seyn müsse, um dem Plato Veranlassung

und Rechte gegeben zu haben, ihn so wie er thue, in seinem Gesprächen aufzuführen. Das Letztere führe darauf, daß Sokrates eben insofern einen im strengen Sinn philosophischen Gehalt müsse gehabt haben, als Plato ihn durch die That für den Urheber seines philosophischen Lebens anerkenne, und er also als die erste Lebensäußerung der ausgebildeteren hellenischen Philosophie anzusehen sey, und daß er diesen Platz nur einnehmen könne, vermöge eines eigentlich philosophischen, aber der frühern Periode nicht mehr angehörigen Gehaltes. Dieser philosophische Gehalt des Sokrates müsse zunächst die Idee des Wissens mit den ersten Aeußerungen derselben gewesen seyn. Deßhalb werde Sokrates mit Recht immer als der Urheber jener spätern hellenischen Philosophie angesehen, deren ganze wesentliche Form mit allen einzelnen Verschiedenheiten durch eben diese Idee bestimmt sey. Deutlich genug gehe dieß aus dem hervor, was geschichtlich sey in Plato, und es sey auch in den xenophontischen Gesprächen das, was man sich erst hineindenken müsse, um sie des Sokrates und den Sokrates der seinigen würdig zu finden. Denn, wenn dieser im Dienste des Gottes umhergegangen, um das bekannte Orakel zu rechtfertigen, so sey doch hiebei das letzte unmöglich gewesen, daß er nur gewußt, er wisse nichts, sondern es sey nothwendig dahinter gelegen, daß er wisse, was Wissen sey. Denn woher anders habe er, was andere zu wissen glaubten, für ein Nichtwissen erklären können, als nur vermöge einer richtigeren Vorstellung vom Wissen und vermöge eines darauf beruhenden richtigeren Verfahrens. Und überall, wo er das Nichtwissen darlege, sehe man, er gehe von diesen beiden Merkmalen aus, zuerst daß das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sey, also auch jeder solche Gedanke die eigenthümliche Form desselben an sich tragen müsse, und dann, daß alles Wissen Ein Ganzes bilde. Denn seine Beweise beruhen immer darauf, daß man von Einem wahren Gedanken aus nicht könne in Widerspruch verwickelt werden mit einem andern, und daß auch ein von einem Punkte aus abgeleitetes, durch richtige Verknüpfung gefundenes, Wissen nicht dürfe widersprechen einem von

einem andern Punkte aus auf gleiche Weise gefundenen, und in-
dem er an den gangbaren Vorstellungen der Menschen solche
Widersprüche aufdeckte, habe er in allen, die ihn irgend ver-
stehen, oder auch nur ahnen konnten, jenen Grundgedanken
aufzuregen gesucht. Das meiste, was uns Xenophon aufbe-
halten, lasse sich hierauf zurückführen, und deutlich genug sey
eben dieses Bestreben angedeutet in dem, was Sokrates von
sich selbst sage, in der platonischen Apologie, und was Alci-
biades von ihm sage in seiner Lobrede, so daß, wenn man
sich dieß als den Mittelpunkt des sokratischen Wesens denke,
man sowohl den Plato und Xenophon einigen, als auch die
geschichtliche Stellung des Sokrates verstehen könne. Um aber
an den gangbaren Vorstellungen das Ungenügende nachzuwei-
sen, habe es einer sichern Methode bedurft. Diese Methode
sey aufgestellt in den beiden Aufgaben, welche Plato im Phä-
drus als die beiden Hauptsätze der dialektischen Kunst angebe,
zu wissen, wie man vieles richtig zur Einheit zusammenfasse,
und eine große Einheit auch wieder naturgemäß theile. Da-
durch sey Sokrates der eigentliche Urheber der Dialektik ge-
worden, welche die Seele aller spätern großen Gebäude helle-
nischer Philosophie geblieben, und durch deren bestimmtes Her-
vortreten sich am meisten die spätere Periode von der frühern
unterscheide, so daß man den geschichtlichen Instinkt nur bil-
ligen könne, der den Mann so hoch gestellt habe *).

Nehmen wir sowohl alles dieß, was den wesentlichen In-
halt der Schleiermacher'schen Abhandlung ausmacht, als
auch dasjenige, was schon oben über die geschichtliche Bedeu-
tung des Sokrates gesagt worden ist, zusammen, so erhalten
wir dadurch nicht nur einen sehr bestimmten Begriff von der
Persönlichkeit des Sokrates, sondern können uns auch recht gut
erklären, wie Plato in dem ganzen Bilde, das er uns von
Sokrates gibt, den Epoche machenden Charakter desselben vor
Augen hatte. Bei allem diesem müssen wir uns zwar immer

*) Abhandl. der philos. Klasse der Königl. Preuß. Akad. der Wis-
senſch. aus den Jahren 1814—1815. Berl. 1818. S. 59—64.

wieder gestehen, daß der platonische Sokrates eine unverkennbar idealisirende Tendenz an sich trägt, daß der geschichtliche Sokrates unmöglich alles das gedacht und gelehrt haben könne, was Plato ihm in den Mund legt, daß von der in Sokrates erwachten Idee des Wissens noch ein ziemlicher Schritt zu der Lehre von den Ideen, oder von dem absoluten Wesen der Seele, als dem Subjekt der Ideen, sey, wie diese Lehre der Mittelpunkt des platonischen Systems ist; allein als die Hauptsache ist doch immer dieß anzusehen und festzuhalten, daß der platonische Sokrates ganz auf der Grundlage des geschichtlichen ruht, und in ihm seinen festen objektiven Haltpunkt hat. Das Reelle und Ideelle durchdringen sich hier aufs innigste. Das Ideelle erscheint nur als die naturgemäße Entwicklung des geschichtlich Gegebenen, und das Reelle bietet von selbst die Anknüpfungspunkte für das ideellere Bild dar, zu welchem der geschichtliche Sokrates im platonischen verklärt ist *).

*) Von dem Verhältniß des xenophontischen und platonischen Sokrates zum wahren und wirklichen hat neuestens auch Tholuck in dem vorzüglichen Werke: die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte 1837. S. 319. einsichtsvoll gesprochen, und die Worte von Brandis (in der Abhandlung: Grundlinien der Lehre des Sokrates im ersten Hefte des Rheinischen Museum S. 123. f.) unterschrieben: „Daß Xenophons Sokrates, wie viele einzelne Züge als solche in Thatsachen ihren Grund haben mögen, unmöglich der wirkliche Sokrates seiner wahren Eigenthümlichkeit nach seyn könne, vorausgesetzt, daß dieser — die Bewunderung des Alterthums und das Vorbild von Männern, wie Plato, Euklides, Antisthenes — mindestens im Stande gewesen seyn müsse, einstimmig mit sich selber seine Ansichten auf eine widerspruchlose Weise zu entwickeln; wer annehme, Sokrates sey in seiner Sittenlehre schwankend, allem Idealen abhold, überhaupt nicht bis zu den letzten Gründen zurückgegangen (so Wiggers Sokrates S. 184. f. 191. f.) müsse ihn für einen wunderbar begabten Gaukler halten, der nicht blos höchst ausgezeichnete Geister in solchem Grade zu berücken, sondern in ihnen auch einen Sinn für wissenschaftliche Forschung zu nähren und zu befestigen gewußt, der ihm selber durchaus gefehlt habe.“ In der

Wie nun aber eben dieß, was als der geschichtliche Kern und Mittelpunkt des platonischen Sokrates zu betrachten ist, das Ethische und Dialektische, worin die größte Eigenthümlichkeit des Sokrates besteht, das Zurückgehen aus der Objektivität in die Subjektivität, aus dem Aeußern in das Innere, um aus der Tiefe des Selbstbewußtseyns das Allgemeine, die lebendige, alles bedingende und bestimmende Idee hervorzuheben, in demselben Verhältniß, in welchem es eine neue höchst bedeutungsvolle Epoche in der Entwicklung des menschlichen Geistes bezeichnet, auch in einer sehr nahen Beziehung zum Christenthum steht, ist schon oben nachgewiesen worden, hier ist nur noch darauf aufmerksam zu machen, wie von Plato dieses nahe Verhältniß, in welchem die beiden durch Sokrates

---

That bietet sich hier ein höchst wichtiges, von Tholuck sehr geschickt benütztes apologetisches Moment dar. „Welcher Reichthum der mannigfaltigsten Elemente muß sich in den Reden des Mannes entfaltet haben, von dem so viele und verschiedenartige philosophische Schulen den Ausgangspunkt genommen haben! — Ist es denkbar, daß der Mann, aus dem ein Xenophon, ein Plato und ein Aristoteles die Grundlage ihrer Ansichten schöpften, nur Eine Gattung von Stoff in seinen Reden mitgetheilt habe? Und machen wir nun von jenem antiken Wahrheitsliebhaber den Uebergang zu dem Könige der Wahrheit, soll nicht der, aus dessen uns vorliegenden wenigen Redeelementen sich jene unabsehliche Reihe von Ideen und Systemen entwickelt hat, welche, seitdem er in die Welt eintrat, die bewegenden Mächte der Geisterwelt gewesen sind, eine bedeutende Persönlichkeit gewesen seyn?" — Dieses Moment gewinnt um so größere Bedeutung, je begründeter und beziehungsreicher die Parallele zwischen Sokrates und Christus erscheint. Wenn also schon dem platonischen Sokrates historische Wahrheit zu Grunde liegen muß, und der platonische und xenophontische Sokrates, näher betrachtet, einander weit näher stehen, als man gewöhnlich glaubt, welche hohe Bedeutung und objektive Realität muß der Person Jesu selbst in dem Falle bleiben, wenn das Recht der Kritik, in so manchen Punkten die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in Anspruch zu nehmen, so wenig als möglich beschränkt werden soll!

und Christus bezeichneten Epochen zu einander stehen; gerade durch die Bedeutung, welche Plato der Person des Sokrates gibt, auf eine dem Charakter des Christenthums entsprechende Weise fixirt wird. Wie im Christenthum alles von der Person Christi ausgeht, und in der wesentlichsten und nothwendigsten Beziehung zu ihr steht, so war auch dem Plato das Bewußtseyn des neuen, durch Sokrates zu seiner objektiven geschichtlichen Bedeutung gekommenen, Princips einzig nur durch die Person des Sokrates vermittelt, er ist selbst die lebendig gewordene Idee, durch deren Erwachen der Menschheit das Bewußtseyn ihrer höhern unvergänglichen Natur aufging, und eine neue Epoche ihres geistigen Lebens ihren Anfang nahm.

Wie uns demnach schon die Bedeutung, welche Sokrates als Philosoph gehabt haben muß, auf eine objektiv geschichtliche Grundlage desjenigen zurückweist, was uns in dem platonischen Sokrates in der nächsten Verwandtschaft mit dem Christenthum erscheint, so ist ein anderes in dieser Beziehung höchst wichtiges Moment das bekannte Schicksal des Sokrates, seine Verurtheilung und sein Tod. Hätte er ein solches Schicksal sich nicht zuziehen können, wenn er nicht schon nach dem Urtheil seiner Zeitgenossen einen, wenn auch für verderblich gehaltenen, doch sehr bedeutenden Einfluß auf das öffentliche Leben gehabt hätte, so springt ja eben hierin die große Aehnlichkeit, welche er mit Christus hat, sogleich von selbst in die Augen. Er, der Weiseste und Gerechteste, wurde zum Tode verurtheilt, ohne daß man ihm einen andern größern Vorwurf machen konnte, als daß er die Götter des griechischen Volksglaubens nicht für wahre Götter halte. Die Aehnlichkeit zwischen Sokrates und Christus liegt hier so nahe, daß sie schon den ältesten kirchlichen Schriftstellern nicht entgieng. Sie benützten sie für ihren apologetischen Zweck, um den den Christen von den Heiden gemachten Vorwurf des Atheismus zu widerlegen. „Uns," sagt Justin (Apol. I, 5.) „deren Vorsatz es ist, nichts unrechtes zu thun, und keine gottlosen Meinungen zu hegen, verurtheilet ihr auf Antrieb der bösen Dämonen, ohne Urtheil und Recht. Die bösen Dämonen, die seit alter

Zeit erschienen, haben die Menschen verführt, und sich ihnen so furchtbar gemacht, daß sie sie, ohne sie zu kennen, Götter nannten. Als Sokrates die Wahrheit erkannte und ans Licht bringen wollte, um die Menschen von den Dämonen abzuziehen, wußten sie es durch schlechte Menschen dahin zu bringen, daß er als ein Gottloser und Gotteslaügner, der neue Götter einführen wollte, getödtet wurde. Eben dieß bewirken sie nun gegen uns, denn die Meinung, daß sie Götter seyen, ist nicht allein unter den Griechen durch Sokrates von dem Logos widerlegt worden, sondern auch unter den Barbaren von dem Logos selbst, der Gestalt annahm, Mensch wurde und Jesus Christus genannt wurde.“ Noch weiter führt Justin diese Vergleichung aus Apol. II, 10. um darzuthun, daß in Christus die absolute Vernunft selbst (λογικὸν τὸ ὅλον) erschienen sey. Was die alten Philosophen und Gesetzgeber Wahres gesagt haben, haben sie nicht ohne Mitwirkung des Logos gefunden, weil sie aber nicht den ganzen Logos erkannt haben, haben sie sich widersprochen. Die, welche vor Christus lebten und die Wahrheit zu finden suchten, seyen als Gottlose und Zauberer verurtheilt worden. Das auffallendste Beispiel hievon sey Sokrates, welchem dasselbe wie den Christen schuldgegeben worden sey. „Man sagte, daß er neue Götter einführe, und die nicht für Götter halte, an welche die Stadt glaube. Er verwies die bösen Dämonen, die das thaten, was die Dichter von ihnen sagten, aus dem Staat, wollte den Homer und die andern Dichter verbannt wissen, ermahnte zur Erkenntniß des unbekannten Gottes durch vernünftige Erforschung, indem er sagte: den Vater und Schöpfer des Alls zu finden ist nicht leicht, und wenn man ihn gefunden hat, für alle auszusprechen, nicht sicher. Unser Christus aber hat dieß durch seine Kraft gethan. Dem Sokrates nämlich glaubte niemand so, daß er für seine Lehre starb, Christus aber, welcher zum Theil auch schon von Sokrates erkannt wurde (denn er war und ist der Logos, der in allem ist, und durch die Propheten das Künftige vorausgesagt hat, und durch sich selbst, als er uns gleich wurde, und uns lehrte), schenkten nicht blos Philosophen

und Gelehrte Glauben, sondern auch Ungebildete, und verachteten Ehre, Furcht und Tod." Wie es sich nun mit diesem Punkt verhält, welcher, wie wir hier sehen, von christlicher Seite als Hauptverdienst des Sokrates geltend gemacht wird, von seinen Anklägern aber ihm zum Hauptvorwurf gemacht würde, kommt hier zunächst in Betracht.

Zwei Hauptpunkte waren es, wegen welcher, wie bekannt ist, Sokrates angeklagt wurde, daß er die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür halte, und daß er die Jugend verführe. Der erstere Punkt betraf das Doppelte, daß Sokrates nicht nur an die alten Götter nicht glaube, sondern auch neue einführe. Um den Sokrates gegen das Erstere zu vertheidigen, sagt Xenophon (Mem. I. 1, 2. vgl. Apol. §. 11.), man habe ihn oft sowohl zu Hause, als an den öffentlichen Altären der Stadt opfern gesehen. Was das Andere betrifft, daß er neue Götter einführe, was, wie Xenophon selbst bemerkt, sich darauf bezog, daß Sokrates von einem ihm Winke ertheilenden Dämonium sprach, so bemerkt Xenophon hierüber: „Sokrates habe hiemit gar nichts neues eingeführt, und nichts gethan, was nicht alle diejenigen thun, die an die Wahrsagekunst glauben, und sich nach Vögeln richten, nach Stimmen, vorbedeutenden Zeichen und Opfern. Denn wie diese sich nicht vorstellen, daß die Vögel, oder die, welche ihnen begegnen, das, was geschehen soll, wissen, sondern vielmehr die Götter durch sie ihre Zeichen geben, so habe auch er gedacht. Während aber die meisten sagen, daß sie von den Vögeln und von denen, die ihnen begegnen, abhaltende und antreibende Winke erhalten, habe sich Sokrates so ausgedrückt, wie er es erkannte. Denn er habe gesagt, das Dämonium gebe ihm Winke, und vielen seiner Freunde gerathen, das eine zu thun, das andere nicht zu thun, wie das Dämonium es ihm voraus anzeige. Und denen, die ihm gehorchten, sey es von Nutzen gewesen, die aber, die ihm nicht gehorchten, haben es zu bereuen gehabt. Wer würde nun nicht zugestehen, daß er vor seinen Freunden weder als Thor, noch als Prahler habe erscheinen wollen? Beides aber hätte er zu seyn scheinen müssen,

wenn er etwas, als von Gott geoffenbart, angekündigt hätte, und als Lügner erschienen wäre. Es sey daher offenbar, daß er es nicht vorausgesagt hätte, wenn er nicht geglaubt hätte, die Wahrheit zu sagen. Wem anders hätte er aber hierin glauben können, als Gott? Habe er aber den Göttern geglaubt, wie hätte er nicht glauben sollen, daß es Götter gebe?" Es ist leicht zu sehen, daß hiemit der dem Sokrates gemachte Vorwurf mehr abgelehnt, als widerlegt wird. Aus dem von Xenophon Gesagten folgt ja nur, daß das Dämonium des Sokrates auch etwas Göttliches war, nicht aber, daß es dasselbe mit demjenigen war, was das Volk für göttlich hielt, vielmehr eher das Gegentheil, indem doch zugegeben wird, daß Sokrates sich anders ausgedrückt, und den den Glauben des Volks vermittelnden äußern Erscheinungen nicht denselben Werth zugeschrieben habe, was doch auch schon eine andere Ansicht von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen vorauszusetzen scheint*). Noch auffallender ist dieses Ungenügende

*) Wenn die xenophontische Apologie §. 13. hierüber sich so ausdrückt: οἱ μὲν οἰωνούς τε καὶ φήμας καὶ συμβόλους τε καὶ μάντεις ὀνομάζουσι τοὺς προσημαίνοντας εἶναι· ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ. Καὶ οἶμαι, οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστατα καὶ ὁσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν, so läßt schon dieß deutlich in eine tiefer liegende religiöse Differenz hineinsehen. Durch die Idee des Dämonium sollte also das Unheilige der heidnischen Vermengung des Gottesbewußtseyns mit dem Naturbewußtseyn entfernt werden. Davon war aber die natürliche Folge, daß der bisherige Götterbegriff in demselben Verhältniß, in welchem ihm seine concrete Beziehung auf die Natur genommen wurde, um so abstrakter und inhaltsleerer werden mußte. Daher die unbestimmte Vorstellung des δαιμόνιον. Sofern in ihr die Persönlichkeit der Götter des bestehenden Glaubens unterging, war mit ihr allerdings ein neues Princip des religiösen Bewußtseyns gesezt, aber es fehlte ihm noch jede concrete Bestimmung seines Inhalts. In dieser Hinsicht hat das δαιμόνιον des Sokrates große Aehnlichkeit mit dem νοῦς des Anaxagoras. Man vergl. wie Plato im Phädon den Sokrates über den νοῦς des Anaxagoras sich erklären läßt (S. 97.).

in der dem Plato zugeschriebenen Apologie. Hier wird zuerst der Sinn der Anklage näher bestimmt, indem Sokrates gegen Melitus bemerkt (S. 26.): „Ich kann nicht verstehen, ob du meinst, ich lehre zu glauben, daß es gewisse Götter gebe, so daß ich also doch selbst Götter glaube, und nicht ganz und gar gottlos bin, noch also hiedurch frevele, nur jedoch die nicht, welche der Staat, und ob du mich deßhalb verklagst, daß ich andere glaube, oder ob du meinst, ich selbst glaube überall gar keine Götter, und lehre dieß auch andere.“ Melitus sagt, er meine das Leztere, gleichwohl wird ihm auch wieder die Behauptung beigelegt, daß Sokrates Dämonisches glaube und lehre, sey es nun neues oder altes, und hierauf die ganze Anklage durch die Erwiederung beseitigt: „Wie du irgend einen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, daß ein und derselbe Mensch Dämonisches und Göttliches glaubt, und wiederum derselbe doch auch weder Dämonen, noch Götter, noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen.“ Daß nun aber dieser Glaube an das Göttliche, welcher allerdings in dem Glauben an das Dämonische *mit*enthalten ist, der Glaube an dieselben Götter ist, an welche der Staat glaubt, wird auf keine Weise dargethan. Der unbestimmte Begriff des Dämonischen gibt daher der ganzen Vertheidigung einen schwebenden Sinn, und wir können hieraus noch nicht entnehmen, wie weit die in dieser Hinsicht gegen Sokrates erhobene Anklage gegründet war oder nicht. Um hierüber richtig zu urtheilen, muß man offenbar weiter zurückgehen. So ungerecht die Anklage gegen Sokrates erscheinen mag, wenn man sie blos für sich betrachtet, so verhält sich doch die Sache ganz anders, wenn man erwägt, was nach dem ganzen Geist und Charakter jener Zeit mit ihr gemeint war. Es ist mit Einem Worte in dieser Anklage gegen Sokrates der ganze Conflict, welcher damals von verschiedenen Seiten zwischen der Philosophie und der Volksreligion entstanden war, in das Auge zu fassen. Von diesem Gesichtspunkt aus ergibt sich dann auch sogleich, daß schon die von Aristophanes in den Wolken gegen Sokrates erhobene Anklage, wenn auch

allerdings, wie gewöhnlich angenommen wird, die in der Folge gerichtlich gegen ihn eingeleitete keine bestimmtere äußere Beziehung zu ihr haben mochte, doch in einem engen innern Zusammenhang mit ihr stund. Seitdem die Philosophie bei den Griechen sich auf eine selbstständige Weise zu entwickeln begonnen hatte, mußte sie, je mehr durch sie die Natur entgöttert, die aller mythischen Persönlichkeit entkleideten Elemente und Kräfte der Natur als die höchsten Principien alles Seyns gedacht, und die Gegenstände des Volksglaubens als bloße materielle Dinge betrachtet wurden (wie z. B. von Anaxagoras erzählt wird, daß er die Sonne, die Sterne für glühende Steine gehalten habe), um so gefährlicher für die Realität des Volksglaubens werden. Wie sehr diese gefährliche Tendenz der Philosophie um die Zeit des Sokrates dem Volke bereits zum Bewußtseyn gekommen war, beweist die gegen Anaxagoras erhobene Anklage des Atheismus. Auf der andern Seite thaten die Sophisten alles, um den Glauben an das Bestehende zu erschüttern, indem sie sich auf den Standpunkt des reflectirenden Verstandes stellten, und alle Objektivität des Seyns nur auf die Subjektivität der Vorstellung bezogen. So wesentlich sich Sokrates sowohl von den Naturphilosophen, als von den Sophisten unterschied, so hatte er doch mit beiden auch wieder eine zu nahe Verwandtschaft, als daß er nicht in Eine Classe mit ihnen hätte zusammengestellt werden können*).

*) Es hat daher seinen guten historischen Grund, wenn Sokrates schon in den Wolken des Aristophanes als der Mittelpunkt dieser Zeiterscheinungen aufgefaßt und dargestellt wurde. Die Hauptelemente, aus welchen der aristophanische Sokrates construirt wird, sind die anaxagoreische Physik und die sophistische Rhetorik. Von jener haben die Wolken ihr meteorologisches ἀεροβατεῖν mit allen dazu gehörigen Zügen, von dieser ihren λόγος δίκαιος und ἄδικος, und von beiden zugleich ihren Wolkenchor, welcher in seiner äußern Erscheinung, als das luftige Reich des Dunstes und Scheines, beide symbolisch darstellt. Man vergl. über die Beziehung, welche der aristophanische Sokrates in den Wolken auf Anaxagoras hat, die treffliche, die historischen Beziehungen

Er war allerdings kein Philosoph, wie Anaxagoras, enthielt sich sogar aus Grundsatz aller Spekulationen über die Natur, und konnte insofern nicht in dieselbe Anklage des Atheismus verfallen, weßhalb Xenophon, indem er sagt (Mem. I. 1, 11.): „Sokrates habe nie etwas gottloses und unheiliges weder gethan, noch gesagt," mit gutem Bedacht hinzufezt: „er habe ja auch nicht über die Natur des Alls, wie die meisten andern philosophirt und darüber nachgeforscht; wie der von den Sophisten so genannte Kosmos sich verhalte und durch welche Nothwendigkeit die Erscheinungen am Himmel erfolgen." Auf der andern Seite aber beschäftigte auch er sich mit Philosophie und folgte demselben, einen allgemeinen Umschwung der Ansicht bewirkenden, Zuge der Zeit. So mußte er daher auch die überhaupt auf der Philosophie der damaligen Zeit lastende Schuld, den schweren Vorwurf, daß sie den Glauben an die

---

dieser Comödie mit aller Gründlichkeit nachweisende Abhandlung Süvern's über Aristophanes Wolken, Berlin 1826, in welcher S. 10. bemerkt wird, der Wirbelgott Δῖνος in den Wolken trete durch den Umstand, daß er den Zeus verdrängt haben soll, und daß Anaxagoras der ἀσέβεια angeklagt war, weil er die Götter in Allegorien verwandelte und den für Götter gehaltenen Himmelskörpern irdisches Wesen beilegte (s. Ritter Gesch. der jon. Philos. S. 205. und Meier und Schömann attischer Proceß S. 303.) in bestimmte Beziehung auf Anaxagoras, und es liege in dieser, so wie in den Stellen der Wolken, wo Sokrates Wolken und Aether an die Stelle der Götter setze, eine Gleichstellung desselben mit jenem in der ἀσέβεια, so wie in dem boshaft witzigen Σωκράτης ὁ Μήλιος v. 830. mit dem bekannten ἄθεος Diagoras von Melos, so daß dieser Ausdruck so viel sagen wolle, als Σωκράτης ὁ ἄθεος. Auch ein Scholion zu v. 380. bemerkt, daß die kosmogonische Lehre von dem Wirbelgott Δῖνος und von der Verdrängung des Zeus und der übrigen Götter durch ihn, als weltregierenden Gott, von Anaxagoras entlehnt sey. Er war der berüchtigtste ἄθεος jener Zeit, weswegen auch die platonische Apologie (S. 26.) die Beschuldigung der ἀσέβεια gegen Sokrates auf Anaxagoras zurückweist.

alten Götter untergrabe und zu Atheismus führe, auf sich nehmen. Der gesunde, natürliche Sinn des Volks, welchem der traditionelle Glaube an die alten Götter noch ein tiefgewurzeltes Bedürfniß war, ahnete diesen innern Zusammenhang der jener Zeit eigenen Bewegungen zu richtig, als daß ihm nicht eine so abstrakte, dem mythischen Glauben so fern liegende und dabei so geheimnißvolle Bezeichnung, wie der Begriff des sokratischen Dämonium war, um so verdächtiger hätte erscheinen müssen. Auch mit dem gewöhnlichen Thun und Treiben der Sophisten hatte Sokrates nichts gemein, er trat ja sogar als entschiedener Gegner derselben auf, und bekämpfte mit Ernst und Nachdruck den eitlen Schein, in welchem sie sich gefielen, demungeachtet war sein Standpunkt dem der Sophisten ganz nahe verwandt, das Princip der Subjektivität war auch ihm eigen, wenn auch mit dem Unterschied, daß er nicht blos bei der Subjektivität stehen blieb, sondern der Subjektivität selbst wieder in dem Allgemeinen, in der Idee, ihren nothwendigen objektiven Haltpunkt zu geben suchte. Dieß hinderte jedoch nicht, dieselbe negative Tendenz auch ihm zuzuschreiben, und wenn auch er, wie die Sophisten, es sich zur Aufgabe machte, Jünglinge an sich zu ziehen, um auf sie einzuwirken und sie nach seiner Idee zu bilden, so schien auch er nur ein Verderber der Jugend zu seyn, sofern das Gefühl der subjektiven Freiheit, das er weckte, auch die Wirkung haben mußte, die Auktorität des Bestehenden zu entkräften, und die durch die Institutionen des Staats sanctionirten Grundlagen der sittlichen Lebensverhältnisse zu untergraben. Nehmen wir nun noch dazu, wie Sokrates durch die ganze Eigenthümlichkeit seines Wesens, mehr als irgend ein anderer, die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, so erklärt sich hieraus, wie man in ihm den Repräsentanten verschiedenartiger Richtungen der Zeit sah, die zwar ihrer bestimmtern Gestalt nach sehr von einander divergirten und ihm fern lagen, aber doch ihrem innern Princip nach in ihm einen gemeinschaftlichen Berührungspunkt hatten. So geschah es, daß er sowohl in den Wolken des Aristophanes die bekannte Rolle übernehmen muß-

te *), als auch in der Folge wegen derselben Anklagepunkte vor das Gericht des Volks gezogen wurde. Es sind daher bei

*) Mit Recht legt der Recensent der neuen Hermann'schen Ausgabe der Wolken des Aristophanes in der allg. Schulzeitung 1833. S. 734. (K. F. Hermann) zur Beantwortung der Frage, warum gerade Sokrates und kein anderer in den Wolken des Aristophanes zum Repräsentanten der ganzen philosophischen Richtung der Zeit gemacht sey, ein besonderes Gewicht darauf, daß Sokrates als geborner Athener vorzugsweise zur Hauptperson der Komödie befähigt gewesen sey. „Die attische Komödie muß," wird bemerkt, „wenigstens seit ihr Chor aufgehört hatte, Privatsache zu seyn (Aristot. Poëtic. V. 3.), wesentlich aus dem Gesichtspunkte des Staats betrachtet werden, für den bekanntlich im Alterthum nur der Bürger eine persönliche Selbstständigkeit hatte; sie war gleichsam ein geistiger Ostracismus, um der staatsgefährlichen Wirksamkeit einzelner Staatsglieder ein Gegengewicht zu setzen, und konnte insofern nur Bürger zum Hauptgegenstande nehmen, auch wird man kein Stück finden, worin Fremde eine andere als eine Nebenrolle, gleichsam als Metöken, auf der Bühne spielten; und wenn Aristophanes mit seinem Stücke wirklich die ernste Absicht verband, vor der Philosophie als Jugendverderben zu warnen, so mußte ihm der dauernde Einfluß des Eingebornen weit gefährlicher als die vorübergehende Wirksamkeit der wandernden Sophisten erscheinen." Es ist dieß unstreitig sehr richtig bemerkt, wenn aber schon die Anklage des komischen Dichters so ernstlich gemeint war, so erhellt hieraus nur um so mehr ihr innerer Zusammenhang mit der spätern gerichtlichen. Die Komödie des Aristophanes endigt, wie bekannt ist, damit, daß der die sokratische Dialektik verwünschende Strepsiades zur Rache das Haus des Sokrates (sein φροντιστήριον) abbrennt. Dieser Brand des Hauses ist demnach das Vorspiel der Verurtheilung des Sokrates selbst zum Tode. Auch er sollte vor allem die Strafe der Irreligiosität des Sokrates seyn. „Wer hat denn gelehrt euch" sind die lezten an Sokrates und dessen Schüler gerichteten Worte des Strepsiades, „selbst die Götter zu schmäh'n mit Troz, Und so der Selene hinzuschaun, worauf sie sizt? Verfolgt, gehaun, geworfen! vieler Schuld zum Lohn; Am meisten dafür, was sie den Göttern misgethan!" Sehr treffend bemerkt

dieser ganzen Anklage zwei Seiten zu unterscheiden. Er für seine Person wurde allerdings höchst ungerecht angeklagt und

---

S. Hermann in der neuen Ausgabe der Wolken des Aristophanes zu diesem letzten Verse: Si quidquam est in hac fabula, quo nocere Socrati Aristophanes et vere invidiam conflare potuerit, est is hic versus. Nam etsi supra plura et graviora de contemptu Deorum, qui in civitate colerentur, dicta sunt, tamen illa omnia, ut solitum erat in comoedia, pro jocis, quibus risus captaretur, haberi poterant, habebanturque: hoc vero, in ipso fine fabulae dictum, aperteque ita comparatum, ut, quum pietatem poëtae ostendere debeat, serio proferri censeatur, non potest non aculeum quemdam in animis spectatorum relinquere, jure puniri, qui patrios Deos nihili faciant, fatentium. Notum est autem, quam facile ejusmodi criminationem arripere Athenienses, quamque severe, ut postea in ipso est Socrate factum, punire consueverint. Man vgl. auch die oben genannte Abhandlung Süvern's S. 19., wo gleichfalls bemerkt wird, daß die Hauptpunkte der Anklage gegen Sokrates in der Komödie enthalten seyen, und daß sich der Eindruck der Wolken, wie auch aus der platonischen Apologie hervorgehe, bis zu dem Proceße gegen Sokrates erstreckt habe, obgleich es (vgl. S. 86.) ebenso übereilt wäre, deßhalb auf ein Causalitätsverhältniß zwischen beiden zu schließen, als die Absicht und das Verfahren des Komikers mit der Absicht und dem Verfahren seiner Ankläger, namentlich des Anytus, den man als einen vom persönlichen Haße getriebenen demokratischen Zeloten betrachten dürfe, in gleiche Kategorie zu stellen. Wenn dagegen der zuvor genannte Recensent, um zu erklären, wie es möglich war, den Sokrates in gleiche Kategorie mit den Sophisten zu setzen, diese Verwechslung nicht sowohl von dem Charakter der sokratischen Lehre selbst, als vielmehr von der Gleichgültigkeit und dem eckeln Stolze herleiten will, mit welchem die Praktiker jener Zeit jede nähere Bekanntschaft mit den Eigenthümlichkeiten der verschiedenen philosophischen Richtungen verschmähten, wie sich dieß eben auch in der Richtung des aristophanischen Sokrates kund gebe, so kann ich hier nicht auf die gleiche Weise beistimmen, da mir die innere Verwandtschaft des Standpunkts des Sokrates mit dem der Sophisten klar genug vor Augen zu liegen scheint. Die Einwendungen, welche Brandis in zwei Abhandlungen des

verurtheilt, aber wir müssen ihn dabei im Verhältniß zu dem ganzen Geiste der Zeit, welcher er angehörte, betrachten, und

Rheinischen Museum Erster Jahrg. 1827. 1. S. 118. f. „Grundlinien der Lehre des Sokrates" und Zweiter Jahrg. 1828. S. 85. f. „Ueber die vorgebliche Subjektivität der sokratischen Lehre" gegen eine allerdings zu einseitige Auffassung dieses Princips der Subjektivität mit gutem Grunde erhoben hat, können auf die von Hegel selbst in der Geschichte der Philosophie gegebene Darstellung des Sokrates keine Anwendung finden. Daß Sokrates seinen Standpunkt im Selbstbewußtsein genommen, und zuerst in die Tiefe der Innerlichkeit hinabgestiegen, daß er aber nicht blos bei dem Subjektiven stehen geblieben, sondern sein Subjektives zugleich ein Objektives sey, wird ja auch von Brandis anerkannt (vgl. die zweite Abh. S. 89.). Die Hauptsätze der beiden Abhandlungen dienen daher nur zur Bestätigung der Hegel'schen Auffassung des Sokrates. Nicht minder muß man vollkommen anerkennen, was Süvern in der genannten Abhandlung S. 70. f. gegen die gleiche Behauptung, daß Sokrates mit den Sophisten auf gleichem Boden, dem des subjektiven, sich nicht bei dem Bestehenden, als fester Regel des Handelns, beruhigenden, sondern überall nach den Gründen fragenden Denkens gestanden habe, sehr schön ausführt. Das Verhältniß, wird S. 75. gesagt, sey vielmehr so zu fassen, daß der Athenienser Sokrates, indem er der aufgedrungenen fremden Weisheit gegenüber seine ganze Thätigkeit darauf richtete, das Denken von subjektiven Spekulationen zurückzuziehen, das Handeln zufälligen und willkührlichen Triebfedern zu entreißen, und durch das Bewußtseyn des Wozu? und daraus des Wie? der Handlungen, welches er ἐπιστήμη und σοφία nannte, Tüchtigkeit für jedes Geschäft des Lebens, oder ἀρετή in denen, welche sich ihm näherten, hervorzubringen, nur für das Bestehende und dem auf Zerrüttung desselben und Auflösung des athenienisischen Volkslebens (dessen Kräftigung dem Sokrates vielmehr nur durch Erneuerung der altväterlichen Tugend und Sitte möglich schien, Xenoph. Mem. III. 5, 8. f.) hinwirkenden Princip entgegenarbeitete, weswegen auch, von Seiten des Sokrates allein und seines innern Wesens betrachtet, dem Aristophanes nur ein formales und poetisches Recht zuzugestehen sey, seinen Meister des Grüblerhauses und Repräsen-

je mehr er gerade derjenige war, welcher die allgemeine Bewegung der Zeit nicht blos repräsentirte, sondern dadurch vollendete, daß er sie auf ein festes allgemeines Princip zurückführte, das auf den ganzen Entwicklungsgang der folgenden Zeit den entscheidendsten Einfluß hatte, desto weniger kann es auf diesem höhern Standpunkte befremden, daß auch er gerade als das Opfer fiel, welches der mit sich selbst in Zwiespalt gekommene Geist des Volks zu fordern schien. Der Standpunkt der Subjektivität und des in sich zurückgehenden Selbstbewußtseyns, auf welchen die Sophisten sich stellten, erhielt erst durch das Allgemeine, zu welchem sich Sokrates erhob, seine wahre, für die Zukunft bleibende, Bedeutung, und die große Veränderung, mit welcher die Philosophie die auf der Auktorität der Tradition beruhende Volksreligion bedrohte, führte dann erst zu ihrem wahren Ziel, als man vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre aus, wie sie sich aus der durch Sokrates geweckten Idee des Wissens entwickelte, auf die Götter des mythischen Glaubens herabsehen konnte, und über die den Geist des Volks beherrschenden Dichter so urtheilte, wie von Plato geschah. In dem großen Gegensatz, in welchem eine neue Zeit der alten entgegentrat, und die alte gegen die neue reagirte, war so das größte individuelle Unrecht ein in den allgemeinen Verhältnissen wohlbegründetes Recht. Dieß ist es, was Hegel in seiner ebenso großartigen, als scharfsinnigen Auffassung des Sokrates besonders hervorhebt, und als das ächt Tragische seines Schicksals bezeichnet, daß Ein Recht gegen ein anderes auftrete, nicht als ob nur das Eine Recht, das Andere Unrecht wäre, sondern so daß beide Recht seyen, entge-

---

tanten der von ihm bekämpften sophistisch-rhetorischen Bildung als Sokrates darzustellen. Bei allem diesem aber bleibt dem sokratischen Princip der Subjektivität in dem oben angegebenen Sinne seine volle Wahrheit, und Süvern selbst hat in seiner Abhandlung S. 7. f. S. 68. f. mehrere Züge, welche etwas mehr als einen blos täuschenden Schein von Aehnlichkeit geben, zur Vergleichung des Sokrates mit den Sophisten, sehr treffend hervorgehoben.

gegensetzt, und Eins sich am Andern zerschlage, wie auch Christus, seine Individualität sich zerschlagen, Preis gegeben habe, während seine Sache, eben durch ihn hervorgebracht, geblieben sey. „Sokrates," sagt Hegel (Gesch. der Philos. Th. 2. S. 117.), „hat den Geist, das sittliche Leben seines Volks, verlezt, und diese Verletzung ist bestraft. Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute Recht des seiner selbst gewißen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseyns, für sich hat. Indem nun dieses neue Princip (das Princip der subjektiven Reflexion, das das Princip der griechischen Welt noch nicht ertragen konnte) in Kollision gekommen ist mit dem Geiste seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaction stattfinden müßen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Princip, der Geist des atheniensischen Volks hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und auf gewaltsame Weise, als Strafe. Das Princip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Princips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat, das Unrecht, das so vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als Eigenthum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Princips ist, als Gestalt des Weltgeistes aufzutreten, als allgemeines. Nicht seine Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über beiden steht."

Wie nahe stehen sich nun aber in allem diesem Sokrates und Christus, welche große merkwürdige Aehnlichkeit ist in den Hauptmomenten, durch welche sich das Schicksal beider hindurchbewegt! Wie Sokrates angeklagt wurde, die alten Götter zu läugnen und neue einzuführen, und die Jugend zu verderben, oder von der Achtung der alten Sitte und der alten Gesetze abzuziehen, so lautete ja auch die Anklage gegen Christus, daß er gesagt habe, er könne den alten Tempel abbrechen und einen neuen bauen. Vgl. Matth. 26, 61.: προσελθόντες δύο ψευδομάρτυρες εἶπον· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ

θεῦ, καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν *) οἰκοδομῆσαι αὐτόν. Und mit diesem καταλῦσαι τὸν ναὸν τῦ θεῦ, oder dem καταλύειν τὸν νόμον, τῦτον Apostelgesch. 6, 14. war, wie dieselbe Anklage in der Sache des Stephanus wiederkehrt, verbunden das ἀλλάττειν τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκε Μωϋσῆς. Diese Anklage mag allerdings in der Form, in welcher sie von den falschen Zeugen (Matth. 26, 61. Ap.Gesch. 6, 13.) vorgebracht wurde, ein falsches Zeugniß gewesen seyn, der Sache nach aber, ihrem allgemeinen Inhalt und dem wirklichen Erfolg nach, betrachtet, enthielt sie die faktische Wahrheit, die wahre Ursache der Verurtheilung. In Sokrates, wie in Christus, stellt sich uns der Kampf einer alten und einer neuen Religion dar, der Gegensatz, in welchen das Princip eines neuen religiösen und geistigen Lebens mit den Traditionen der alten Zeit und dem noch

*) Auch in der Todesgeschichte des Sokrates kommt, was ich hier nur für diejenigen bemerke, für welche auch solche Züge nicht ganz ohne Interesse sind, eine solche Vorausverkündigung des entscheidungsvollen dritten Tages vor. Sokrates hatte im Gefängniß, wie er selbst im Kriton (S. 44.) erzählt, (vgl. Diogenes von Laërte II, 35.) einen Traum, in welchem er eine schöne, wohlgestaltete, mit weißen Kleidern angethane, Frau auf sich zukommen sah, die ihn anrief und ihm sagte, o Sokrates,

Ἤματί κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο (Ilias XII, 363.).

Sokrates gab dieser Erscheinung die Deutung: εἰς τρίτην ἀποθανῦμαι. Verbinden wir damit die Ansicht, die der platonische Sokrates vom Tode hat, so haben wir unter diesem Kommen nach Phthia nicht blos den Moment des Todes selbst, sondern zugleich auch den seligen Zustand zu verstehen, in welchen Sokrates durch den Tod zu gelangen hoffte, das unmittelbar auf den Tod folgende, den Tod selbst aufhebende höhere Leben. Daher kam die weißgekleidete Frau nicht als Symbol des Todes, sondern des Lebens. Sie ist mit den weißgekleideten Männern zu vergleichen, die den Jüngern Jesu im Momente seiner Himmelfahrt erschienen. Ap.Gesch. 1, 10.: ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθῆτι λευκῇ, οἳ καὶ εἶπον u. s. w. Kriton S. 44.: ἐδόκει τίς μοι γυνὴ προσελθῦσα, καλὴ καὶ εὐειδὴς, λευκὰ ἱμάτια ἔχυσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν u. s. w.

ganz in ihnen stehenden Geiste des Volks kommen mußte. Auch mit Sokrates war schon das Ende des alten traditionell mythischen Volksglaubens gekommen, der sich gegen die Macht des neuerwachten Selbstbewußtseyns nicht mehr halten konnte, und seitdem, mit der allmäligen Auflösung des ganzen Volkslebens der alten Welt, nur noch die verschiedenen Formen seiner eigenen völligen Auflösung durchlief. Beide starben ebenso schuldig und strafbar nach der Ansicht des das Recht der alten Sitte und Religion gegen sie geltend machenden Volkes, als schuldlos und unverdient, wenn wir auf ihre Person und auf die innere Berechtigung sehen, die sie hatten, als die Organe eines neuen Princips des religiösen und geistigen Lebens aufzutreten. Darum unterwarfen sich auch beide, in dem vollen Bewußtseyn der Gerechtigkeit ihrer Sache, ihrem Schicksal mit der freiesten Selbstbestimmung, und wollten einem solchen, durch die Macht der Verhältnisse herbeigeführten und nothwendig gewordenen, Tode auf keine Weise sich entziehen. Sokrates starb nicht nur mit der edelsten Standhaftigkeit und Ruhe, sondern weigerte sich auch, wie erzählt wird, dem Tode, was ihm nach den Gesetzen des Staats freigestanden wäre, durch Verbannung oder eine Geldstrafe zu entgehen, weil er, wie er sagt, wenn er sich selbst geschäzt hätte, damit eine Schuld eingestanden hätte*). Beide opferten sich so mit dem freiesten Entschluß für eine heilige Sache auf, die jedoch durch ihren Tod so wenig unterlag, daß er vielmehr nur dazu diente, sie zur allgemeinen Sache der Menschheit zu machen. So stund der am Kreuze gestorbene Christus in seiner Gemeinde wieder

*) Vgl. Xenoph. Apol. §. 22. *Σωκράτης – τὸ μὴ ἀποθανεῖν οὐκ ᾤετο λιπαρητέον εἶναι, ἀλλὰ καὶ καιρὸν ἤδη ἐνόμισεν ἑαυτῷ τελευτᾶν. Ὅτι δ' οὕτως ἐγίγνωσκε, καταδηλότερον ἐγίγνετο, ἐπεὶ καὶ ἡ δίκη κατεψηφίσθη. Πρῶτον μὲν γὰρ κελευόμενος ὑποτιμᾶσθαι, οὔτε αὐτὸς ὑπετιμήσατο, οὔτε τοὺς φίλους εἴασεν. Ἀλλὰ καὶ ἔλεγεν, ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἴη ἀδικεῖν. Ἔπειτα τῶν ἑταίρων ἐκκλέψαι βουλομένων αὐτὸν οὐκ ἐφείπετο, ἀλλὰ καὶ ἐπισκῶψαι ἐδόκει, ἐρόμενος, εἴπου εἰδεῖέν τι χωρίον ἔξω Ἀττικῆς, ἔνθα οὐ προσβατὸν θανάτῳ.*

auf, so lebte der Geist des zum Tode verurtheilten Sokrates nicht nur in dem Geiste seines Volks, das seitdem immer mehr, freilich nur auf eine zu negative, auflösende, Weise zur freien subjektiven Reflexion fortging, sondern hauptsächlich in der mit ihm eine neue Periode ihrer Geschichte beginnenden Philosophie fort, und vor allem in derjenigen Philosophie, in welcher sich die von Sokrates ausgestreuten geistigen Keime zu ihrer schönsten Blüthe entwickelten, in dem Platonismus, dessen Bedeutung, solange es eine Philosophie gibt, nie aus der Geschichte der Menschheit verschwinden wird. Ja, wie für beide auch schon persönlich der Tod kein Tod war, sondern nur der Uebergang zum Leben, so soll dem Sokrates, wenn dem Diogenes von Laërte II, 23. hierin zu glauben ist, auch die Rechtfertigung zu Theil geworden seyn, daß die Athenienser nicht lange nachher die an ihm verübte That aufs ernstlichste bereuten. Sie schloßen zum Zeichen ihrer tiefen Trauer die Paläſtren und Gymnasien, und bestraften die Ankläger des Sokrates theils mit der Verbannung, wie den Anytus, theils mit dem Tode, wie den Melitus, den Sokrates selbst aber ehrten sie durch ein öffentlich aufgestelltes, von Lysippus verfertigtes, ehernes Bild. Was also kaum noch als das größte Verbrechen galt, schien nun kein Verbrechen mehr zu seyn. Hegel deutet dieß so (a. a. O. S. 119.): „Das athenische Volk selbst war in die Periode der Bildung gekommen, in welcher das einzelne Bewußtseyn als selbstständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt, und für sich wird; dieß schaute es in Sokrates an, fühlte aber ebenso, daß dieß das Verderben sey, es strafte also dieß sein eigenes Moment. Die Verurtheilung des Sokrates gab nun aber erst die Einsicht, daß das Princip des Sokrates nicht Vergehen eines Individuums war, sondern die Athener selbst in dasselbe implicirt wären, der Volksgeist sich in ihm selbst verurtheilt hatte. Sokrates schien nun kein Verbrechen begangen zu haben, denn der Geist des Volks ist sich jezt allgemein dieß aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewußtseyn.“ Wie es sich nun auch mit jener Angabe selbst verhalten mag, in jedem Falle war dieß der Gang

der Sache selbst, bei Sokrates ebenso wie bei Christus. Das Princip einer neuern Entwicklung stellt sich zuerst nur an einem Individuum heraus, aber als individuelles Bewußtseyn kommt es in Widerspruch mit dem Gesammtbewußtseyn, der Geist des Volkes, welchem das Individuum angehört, entzweit sich mit sich selbst; sobald aber das Individuum sich seiner Sache aufgeopfert, in seinem Tode gleichsam die Individualität derselben abgethan, versöhnt über einem solchen Opfer der entzweite Geist sich wieder mit sich selbst, und was zuerst nur als individuelles Bewußtseyn in der Menschheit war, wird allmählig, indem das einmal hervorgetretene Princip seine innere Macht in immer weiterem Umfange entwickelt, zum allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit selbst *).

*) Daß Sokrates ein Opfer sich reibender politischer Principe geworden, und in ihrem Kampfe untergegangen sey, gibt auch Süvern a. a. O. S. 86. zu, wendet aber gegen die Hegel'sche Ansicht, wie sie auch schon von L. v. Henning Principien der Ethik S. 44. f. vorgetragen worden ist, ein: „er sey nicht etwa, als Vertreter eines neuen, nach höherer Entwicklung strebenden, eine andere Zeit nach der Auflösung der bestehenden Verhältnisse herbeiführenden Bildungsprincips dem edlen, für sein Leben und Bestehen ringenden, alten attischen Volksgeiste, sondern umgekehrt gerade für diesen lebend und wirkend, den falschen, diesem Geiste tödtlichen Tendenzen erlegen, die sich, wie die platonische Apologie sie gefaßt habe (S. 23. vergl. Schol. in Plat. p. 330. 331.), in den Personen seiner Ankläger symbolisch vereinigten. Und, wenn gesagt werde, daß sein Tod die Athenienser nachher gereuet, sey nur ein Zeichen davon gewesen, daß dasselbe Princip, welches sie im Sokrates als ein fremdartiges und verderbliches von sich gewiesen, auch sie bereits ergriffen gehabt habe, so sey damit die Lebensregung des noch nicht erstorbenen bessern Triebes, welche sich hierin ebenso ausspreche, wie in der Reue, welche das Volk über die Hinrichtung der sechs Strategen aus der Schlacht bei den Arginusen bald nach derselben empfand, um so unbegreiflicher verkannt worden, als selbst die Verurtheilung des Sokrates im Gericht keineswegs aus einer ihm so allgemein und in so hohem Grade entgegengesetzten, und seinen Anklägern so ent-

Wenden wir uns nun aber zum Platonismus zurück, so ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, daß alle Berührungspunkte, die sich zwischen Sokrates und Christus nachweisen lassen, auch dazu dienen, die Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum, als eine in der Natur der Sache selbst tief begründete nachzuweisen. Je tiefer Plato die objektive geschichtliche Bedeutung des Sokrates auffaßte, je

---

schieden beipflichtenden Volksstimmung, vielmehr bekanntlich aus einer Mehrheit von nur drei Stimmen, nach dem glaubhaftesten Zeugnisse (Plato Apol. S. 36.), hervorgegangen sey, und Sokrates auch dieses leicht hätte gewinnen können, wenn er von der Reinheit und Selbstständigkeit seiner Vertheidigung nur hätte abgehen, und zu den gewöhnlichen Mitteln und Formen peinlich Verklagter seine Zuflucht nehmen wollen. Prodikus und Sokrates, in den Wolken von Aristophanes zusammengestellt, haben beide gleiches Schicksal gehabt, denn auch jener habe als ein Verderber der Jugend den Giftbecher trinken müssen, aber seines Todes habe die Athenienser nicht gereuet." Ich kann dadurch die obige Ansicht nicht für widerlegt halten. Daß Sokrates für den alten attischen Volksgeist gelebt und gewirkt habe, kann nicht schlechthin gesagt werden, da doch anerkannt werden muß, daß in Sokrates auch ein jenem Volksgeist entgegenwirkendes Princip aufgetreten sey. Das Wahre und Gute des alten Volksgeistes sollte allerdings durch Sokrates nicht aufgehoben, wohl aber durch ein neues Princip begründet werden, im Allgemeinen ungefähr ebenso wie die alttestamentliche Religion durch die christliche sowohl aufgehoben, als bestätigt worden ist. Daß Sokrates in seinem Proceß ebenso gut hätte freigesprochen werden können, als er verurtheilt wurde, ist gleichfalls wahr, eine solche Seite bietet ja aber sogar auch die Verurtheilung Jesu dar. Große Ereignisse hängen auch sonst an einem dem äußern Anschein nach äußerlichen Moment. Daher kann in einem solchen Falle nicht das Mögliche, sondern nur das Wirkliche entscheiden. Daß aber ein aus der Mitte des Volkslebens hervorgegangenes Princip, wie das des Sokrates war, immer nur in einem relativen Gegensatz zu dem herrschenden Volksgeist stehen konnte, liegt in der Natur der Sache.

richtiger er in seiner Erscheinung und Wirksamkeit, in seiner ganzen Persönlichkeit überhaupt, den Wendepunkt einer neuen großen Epoche des geistigen Entwicklungsganges der Menschheit erkannte, desto analoger und verwandter mußte der Platonismus, gebaut auf das in Sokrates zu seiner geschichtlichen Objektivität gekommene Princip, seinem ganzen Geist und Charakter nach, dem Christenthum werden. Es ist die Macht des in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Geistes selbst, was dem Platonismus für die vorchristlich-heidnische Periode dieselbe Bedeutung gibt, welche das Christenthum für die mit Christus beginnende Weltperiode hat, und Plato beurkundete seinen für die Offenbarung des Göttlichen in der Geschichte der Menschheit empfänglichen Geist durch nichts so sehr als dadurch, daß er an Sokrates gerade dasjenige hervorhob, was an ihm am ähnlichsten mit Christus ist. Als in der Folge die schon hervortretende welthistorische Bedeutung des Christenthums die vom Platonismus begeisterten Verehrer der alten heidnischen Religion veranlaßte, was auch sie in Christus Hohes und Göttliches erkennen mußten, auf einen Pythagoras und Apollonius von Tyana überzutragen, war es nur ein eitles Gegenbild, das man der lebendigen Wahrheit und Wirklichkeit des Christenthums gegenüberstellte. Darum hielt man sich auch nur an das Aeußerlichste, was man für eine solche Parallele sich aneignen konnte, an Wunder und Weissagungen, und an die leere Idee eines welthistorischen Plans, welchem jede geschichtliche Wahrheit fehlte. Solche Vergleichungen zeigen am besten, daß, wenn irgend einer der Heroen des Alterthums würdig ist, Christus auf diese Weise gegenübergestellt zu werden, es nur Sokrates ist, weil wir nur in seiner objektiv geschichtlichen Bedeutung eine der lebendigen Wahrheit des Christenthums analoge Erscheinung sehen, nur in ihm sich uns ein Moment der Entwicklungsgeschichte der Menschheit darstellt, welches an der ihm von der Geschichte angewiesenen Stelle der in der Menschheit sich offenbarende göttliche Geist zu seiner nothwendigen Voraussetzung haben mußte, um in Christus und im Christenthum in die

Sphäre eines höheren Selbstbewußtseyns einzutreten. Ist es nun nur der Platonismus, welcher dieses objektiv Geschichtliche des Sokrates wahrhaft zu würdigen wußte, und wie es ihm selbst zum Bewußtseyn gekommen war, so auch dasselbe in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit zu erheben suchte, so müssen wir ihm auch die nächste Verwandtschaft und Berührung mit dem Christenthum zugestehen.

Hiebei dringt sich uns nun noch eine Betrachtung auf. So sehr die ganze platonische Darstellung des Sokrates darauf hinzielt, das Hohe und Ausserordentliche, das sich uns in der Person des Sokrates darstellt, nicht blos in seinem reinsten Ausdruck aufzufassen, sondern auch soviel möglich zu idealisiren, und in einem verklärten Bilde vor Augen zu stellen, so kann doch die ganze Darstellung nie entschieden über die Grenzen des Menschlichen hinauskommen, und es wird daher auch dem platonischen Sokrates nie ein eigentlich göttliches Prädikat beigelegt. Plato läßt es uns immer nur ahnen, und aus seiner ganzen Darstellung als letzte Folgerung ableiten, daß er in Sokrates die Offenbarung eines höhern göttlichen Princips erkennt, aber unmittelbar ausgesprochen ist dieß nirgends. Noch weniger aber hat sich die den Sokrates idealisirende Tendenz, die so sichtbar bei Plato hervorleuchtet, in der Folge, so nahe nach einem solchen Vorgang der Anlaß zu liegen schien, weiter fortgebildet, so daß Plato mit ihr vielmehr ganz allein steht. So einstimmig das Urtheil ist, Sokrates sey der weiseste und gerechteste unter allen Menschen gewesen, der eines völlig unverdienten Todes auf die edelste Weise starb, so wollte man doch in ihm nie mehr als eine rein menschliche Größe sehen. Nur ein Zug, welcher eine idealisirende Tendenz verräth, scheint erst nach Plato hinzugekommen zu seyn, der bekannte, dem delphischen Gott beigelegte Ausspruch, Sokrates sey der vernünftigste, freimüthigste, gerechteste und weiseste unter allen Menschen gewesen. Wer die beiden, dem Xenophon und Plato zugeschriebenen Apologien aus kritischen Gründen nur für Werke späterer Nachahmer halten kann, wird auch diesen Ausspruch nicht als eine historische Ueberlieferung

nehmen, sondern ihn nur aus der Absicht ableiten können, das allgemeine Urtheil über Sokrates durch eine höhere göttliche Auktorität zu bestätigen *). Aber gerade dieser Ausspruch zeigt

*) Was die platonische Apologie betrifft, so berufe ich mich auf die ausführliche und gründliche Kritik Ast's (Platons Leben und Schriften S. 474. f.), gegen welche auch Schleiermachers Vertheidigung der Aechtheit unmöglich Stand halten kann. Mehrere der von Ast gegen die angeblich platonische Apologie geltend gemachten Gründe finden von selbst ihre Anwendung auf die dem Xenophon zugeschriebene Apologie, gegen deren Aechtheit sich schon Walkenär zu Memor. III. 5, 9. sehr entschieden ausgesprochen hat. Der in beiden Apologien erwähnte delphische Ausspruch, von welchem in den ächten Schriften Xenophons und Plato's bei mehrfacher Veranlassung, ihn zu erwähnen, keine Spur sich findet, in diesen Apologien aber ein so auffallender Gebrauch gemacht wird (ganz nach der Weise solcher Schriftsteller, welche, je größere Mühe es sie kostet, sich in einen ihnen fern stehenden Gegenstand erst hinein zu versetzen, um so begieriger nach solchen, für eine weitere Ausführung sich eignenden, Data greifen), hat ganz das Aussehen einer erst nach des Sokrates Tod in Umlauf gekommenen, das nunmehrige öffentliche Urtheil über Sokrates aussprechenden Sage. Dem Chärephon sollte auf sein Befragen das Orakel den Ausspruch ertheilt haben (Xenoph. Apol. §. 14. Plat. Apol. S. 20.), weil Chärephon einer der vertrautesten Jünger des Sokrates und ein sehr enthusiastischer Verehrer desselben war (Memor. II, 3. Plat. Apol. a. a. O. Schol. ad Aristoph. Nub. 145.), wie ihn auch schon Aristophanes in den Wolken aufführt, wo er nach Süvern's treffender Bezeichnung dem Meister Sokrates in der Eigenschaft eines Famulus beigegeben ist. Die xenophontische Apologie läßt den Sokrates den Ausspruch so anführen: (ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων) μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε σωφρονέστερον, μήτε ἐλευθεριώτερον, μήτε δικαιότερον, μήτε σοφώτερον (offenbar, wie auch die platonische Apologie dieses Thema weiter ausführt, mit Rücksicht auf die Stelle Mem. IV. 8. 1., wo von Sokrates gesagt wird: τὴν δίκην πάντων ἀνθρώπων ἀληθέστατα καὶ ἐλευθεριώτατα καὶ δικαιότατα εἰπών s. Ast a. a. O. S. 476.). Nach Diogenes von Laërte II, 18. lautete der allbekannte Ausspruch der Pythia:

deutlich, wie wenig man dem Sokrates bei allen Vorzügen, die man in ihm anerkannte, eine übermenschliche göttliche Würde zuschreiben wollte. Ἐμὲ θεῷ μὲν, so läßt die xenophontische Apologie selbst §. 15. den Sokrates über diesen Ausspruch sich erklären, ὐκ εἴκασεν (Ἀπόλλων), ἀνθρώπων δὲ πολλῷ προέκρινεν ὑπερφέρειν. Dieses wie absichtliche Stehenbleiben bei dem blos Menschlichen, während die Aufforderung so nahe zu liegen scheint, in dieser unläugbar vorhandenen idealisirenden Tendenz zum Göttlichen fortzugehen, ist hier noch besonders bemerkenswerth. Es ist der dem Heidenthum überhaupt eigenthümliche religiöse Standpunkt. Wie im Heidenthum überhaupt das Göttliche nur der subjektiven Vorstellung angehört, somit das Menschliche immer zu seiner Voraussetzung und Grundlage hat, so daß eben diese menschliche Subjektivität des Göttlichen die größte Eigenthümlichkeit des Heidenthums ist, so wird auch eine so ausgezeichnete Persönlichkeit, wie die des Sokrates ist, nur vom Standpunkt des Menschlichen aus betrachtet. Die ganze Betrachtung geht auch hier nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben. Ist die Realität des Göttlichen überhaupt eine blos eingebildete, bildliche, subjektive, ist das Göttliche nur der Reflex, welchen die im Schimmer ihres Lichts sich spiegelnde menschliche Phantasie über das Menschliche hinaus fallen läßt, so macht es einen geringen Unterschied aus, wenn das Menschliche unmittelbar als das Selbstständige, Substanzielle, an sich Seyende betrachtet wird, und diese Betrachtung muß um so mehr in

---

Ἀνδρῶν ἁπάντων Σωκράτης σοφώτατος.

Ebenso läßt die platonische Apologie (S. 21.) den Sokrates sagen, auf die Frage des Chärephon: ob jemand weiser wäre, als Sokrates? habe die Pythia geläugnet, daß jemand weiser wäre. Der Scholiast des Aristophanes (a. a. O.), welcher zugleich über den in den delphischen Sprüchen nicht gewöhnlichen, daher auch bei diesem Orakelspruch schon im Alterthum anstößig gefundenen Trimeter Auskunft gibt, läßt jenem Vers, um den Superlativ einzuleiten, noch den andern vorangehen:

Σοφὸς Σοφοκλῆς· σοφώτερος δ' Εὐριπίδης.

einem Zeitalter die durchaus vorherrschende seyn, in welchem die Subjektivität des Standpunkts, auf welchem das Heidenthum überhaupt steht, schon zum Bewußtseyn zu kommen anfieng. So wird nun auch von Sokrates zwar gerühmt, daß er der Weiseste und Gerechteste sey, durch seine sittliche und geistige Größe vor allen andern im höchsten Grade ausgezeichnet, daß aber ein Solcher als ein von Gott für besondere Zwecke gesendeter Prophet, oder als ein höheres göttliches Wesen, in welchem Gott selbst zum Heile der Menschen erschienen, anzusehen sey, davon findet sich nirgends eine Andeutung. Für diesen Glauben fehlte dem heidnischen Gottesbewußtseyn jeder Anknüpfungspunkt *), da ihm das Göttliche, je unmittelbarer es mit dem Menschlichen zusammenfloß, selbst nur eine andere Form des Menschlichen war. Das Höchste, was den durch sittliche Vorzüge Ausgezeichnetsten zugeschrieben wird, ist nur ein Streben nach dem Göttlichen, aber dieses Streben hat kein bestimmtes Objekt, und darum auch keine bestimmte Richtung, so lange das Göttliche nicht als das wahrhaft Sub-

*) Hieraus erhellt, daß das Idealisiren des Menschlichen zum Göttlichen, wenn Vorstellungen, die in den allgemeinen Glauben der Zeit übergingen, daraus erklärt werden sollen, nie blos als ein Spiel subjektiver Willkühr gedacht werden kann, sondern in jedem Falle auf Voraussetzungen zurückgeführt werden muß, die einen tiefern objektiven Grund in dem religiösen Gesammtbewußtseyn eines ganzen Volkes oder Zeitalters haben. Nur das, wozu entweder die Disposition voraus schon in dem religiösen Bewußtseyn liegt, oder durch äußere Thatsachen ein bestimmter objektiver Anlaß gegeben wird, kann Gegenstand eines allgemeinen Glaubens werden. Wie hätte jener Orakelspruch, der zur Zeit der Verfasser der beiden Apologien eine sehr verbreitete Tradition gewesen seyn muß, irgend einen Anklang im Volke finden können, wenn nicht bereits das öffentliche Urtheil des Volks über Sokrates ein ganz anderes geworden wäre, als es zur Zeit seiner Verurtheilung war, und wie hätte dieses Urtheil ein so ganz anderes werden können, wenn nicht die Person des Sokrates selbst eine ihm zur Grundlage dienende Seite dargeboten hätte?

stanzielle, das Menschliche schlechthin Bestimmende gedacht ist. Daher fehlt auch jede teleologische Weltbetrachtung, jede Ahnung eines das Ganze der Menschheit umfassenden Zusammenhangs höherer Zwecke, da ein solcher nur von einer über das Menschliche hinausliegenden absoluten Causalität ausgehen kann. Hiemit hängt aufs engste zusammen, daß in der Sphäre, in welcher die heidnische Welt sich bewegt, nirgends ein Gegensatz hervortreten kann, welcher nicht schon in der nächsten Sphäre, in welcher er hervorgetreten ist, alsbald auch wieder seine Ausgleichung fände. Das Menschliche kann dem Menschlichen immer nur in einem relativen Gegensatze gegenüberstehen, das ganze Heidenthum bewegt sich ja aber nur in der Sphäre des Menschlichen, daher kann es in ihm auch nirgends ein Individuum geben, das mit einer schlechthin bestimmenden Auktorität den übrigen Individuen gegenüberstünde. Wo der Unterschied des Menschlichen und Göttlichen noch nicht offenbar geworden ist, kann auch die Einheit dieses Unterschieds nicht offenbar werden. Wenn daher auch irgend ein Individuum sich über die übrigen erhebt, und in einen gewißen Gegensatz zu ihnen tritt, so fällt es doch immer wieder mit der Gesammtheit derer zusammen, aus deren Mitte es auftauchte, und die von ihm ausgegangene, oder an ihm zuerst zum Bewußtseyn gekommene Bewegung wird von dem Ganzen, welchem das Individuum angehört, als seine eigene immanente Bewegung erkannt. Auf diese Weise war, was das griechische Volk an Sokrates verurtheilte, nichts anderes, als was der Geist dieses Volkes aus sich selbst erzeugt hatte, und nach Sokrates als das innere Princip seiner Richtung stets festhielt. Alles dieß, wie es der Standpunkt des Heidenthums von selbst mit sich bringt, gestaltet sich erst auf dem Standpunkt des Judenthums und Christenthums ganz anders. Das subjektiv Göttliche wird zum objektiv Göttlichen, das allein das wahrhaft Substanzielle, absolut Reale ist. Alles, was in der Sphäre des Menschlichen als wahrhaft Göttliches erscheint, kann daher auch nur eine Offenbarung des Göttlichen selbst seyn, und das Menschliche ist von Anfang an in einen in sei-

ner Mitte sich entwickelnden Zusammenhang göttlicher Zwecke hineingestellt. Wo aber das Göttliche und Menschliche in einem solchen Verhältniß einander gegenüberstehen, muß auch der Unterschied beider sich immer klarer herausstellen, und als ein solcher erscheinen, welcher schlechthin nicht ausgeglichen werden könnte, wenn er nicht in der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen ein an sich aufgehobener wäre. Daher kann die höchste Offenbarung des Göttlichen in der Menschheit nur das der Menschheit mitgetheilte Bewußtseyn der absoluten Einheit des Göttlichen und Menschlichen seyn. Von diesem Bewußtseyn, dem Bewußtseyn der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie dieselbe in dem ganzen Zusammenhang der Geschichte der Menschheit immer mehr zum Bewußtseyn kommt, bis sie zuletzt den Punkt erreicht, auf welchem sie zum Bewußtseyn der absoluten Einheit wird, muß daher auch die ganze Betrachtung ausgehen, wo in der Sphäre des Christenthums in dem Menschlichen das wahrhaft Göttliche angeschaut wird. Das Menschliche kann sich nicht zum Göttlichen erheben, wenn nicht das Göttliche sich zum Menschlichen herabläßt, alles Menschliche ist daher nur insofern mit dem Göttlichen Eins, sofern das Göttliche selbst in ihm sich offenbart. Dieß bleibt immer der große wesentliche Unterschied, der den Standpunkt des Christenthums von dem Standpunkt des Heidenthums trennt.

Eben dieß ist es nun aber auch, was, so gewiß Heidenthum und Christenthum den entschiedensten Gegensatz bilden, eine nie auszugleichende Kluft zwischen Platonismus und Christenthum offen läßt. Plato hat sich vom sokratischen Princip aus zur Idealwelt erhoben, und in dem Reiche der Ideen, als dem an sich Seyenden, objektiv Göttlichen, das Reich des Uebersinnlichen aufgeschlossen. Es gilt in dieser Hinsicht mit Recht, was Hegel (Gesch. der Philos. II. S. 170.) über den welthistorischen Einfluß der platonischen Philosophie sagt: „Die christliche Religion, die dieß hohe Princip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Pla-

to schon gemacht hatte. Das Eigenthümliche der platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseyns in das geistige Reich. Die christliche Religion hat dann das Princip der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, oder daß sein inneres geistiges Wesen sein wahrhaftes Wesen ist, in ihrer eigenthümlichen Weise zum allgemeinen Princip gemacht. Aber daß dieß Princip organisirt ist zu einer geistigen Welt, daran hat Plato und seine Philosophie den größten Theil gehabt." Allein es ist dieß nur die eine Seite der im Christenthum offenbar gewordenen Wahrheit, die andere Seite ist, daß das Göttliche auch in seiner Einheit mit dem Menschlichen erkannt und angeschaut wird. So lange diese Anschauung fehlt, fehlt auch das concrete Bewußtseyn dieser Einheit, die Wahrheit ist noch nicht Objekt des Glaubens, der Religion, sie ist noch nicht in das gemeinsame Bewußtseyn der Menschen eingedrungen. Daß die Wahrheit, um volle concrete Wahrheit zu seyn, auch diese andere Seite haben müsse, dieß ahnete Plato mit einem für die Offenbarung des Christenthums offenen Sinn. Darum war ihm die ganze Erscheinung und Person des Sokrates so bedeutungsvoll, darum faßte er in ihm mit aller Liebe und einem zum Idealen erhobenen Blick alles auf, was ihn das Menschliche in seiner nächsten Beziehung zum Göttlichen anschauen ließ, aber der lebendige Zusammenschluß des Göttlichen und Menschlichen fehlt, der Natur der Sache nach, so sehr er auch durch die platonische Lehre von den Ideen und ihrem Verhältniß zur realen Wirklichkeit vorbereitet war, auch dem platonischen Sokrates. Daher bleibt auch alles Göttliche der platonischen Ideenwelt für das menschliche Bewußtseyn noch immer ein jenseitiges, es ist aus dem Gebiete der Philosophie und des Wissens *) noch nicht in das der Religion und des

*) Ja, selbst für die Philosophie kam der ideale Inhalt der platonischen Philosophie, welcher in der nachplatonischen Zeit völlig zurücktrat, erst dann wieder zum klaren Bewußtseyn, als schon das Christenthum durch seinen welthistorischen Einfluß auch für die

Glaubens herabgestiegen, aus der Vielheit der Ideen muß erst der Eine göttliche Logos zum Bewußtseyn kommen, und der Logos hinwiederum muß erst Fleisch werden, wenn die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nicht mehr blos eine geahnete und ersehnte, sondern eine wahrhaft offenbare und faktisch gewiße seyn soll.

---

heidnische Welt das Reich des Geistes aufzuschließen begann, im Neuplatonismus, dessen Entstehung und Bedeutung in einem unläugbaren Zusammenhang mit dem Christenthum steht.



